سید ... سید ... احمد بن سید عبد الرحمن

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ
"اے محبوب معاف کرنا اختیار کرو اور بھلائی کا حکم دو"
(سورۃ الاعراف آیت: ۱۹۹، پ۔۹)

نَشرُ العَرفِ
في بِناءِ بَعضِ الأحكامِ علَى العُرفِ

یعنی

فقہ اسلامی میں عرف کی اہمیت

تالیف

علامہ سید محمد امین بن عمر عابدین شامی علیہ الرحمۃ

ترجمہ و تحقیق

ابوالحسنین مفتی محمد وسیم اختر المدنی بن ظہیر احمد
رئیس دارالافتاء فیضان شریعت
جامع مسجد حسام الحرمین مارٹن روڈ تین ہٹی کراچی

ناشر
دارالنعمان، فیصل آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نام کتاب	فقہ اسلامی میں عرف کی اہمیت
تالیف	علامہ سید محمد امین بن عمر عابدین شامی علیہ الرحمۃ
ترجمہ وتحقیق	ابو الحسنین مفتی محمد وسیم اختر المدنی
پروف ریڈنگ	حافظ محمد امان اللہ کروڑوی
ناشر	دار النعمان، پاکستان،
اشاعت	۱۴۳۵ھ/2014ء
صفحات :	
تعداد	۱۱۰۰
ہدیہ	روپے

ملنے کے پتے:

- مکتبہ برکات المدینہ، بہار شریعت مسجد، بہادر آباد، کراچی
- مکتبہ اعلیٰ حضرت، دربار مارکیٹ، لاہور
- مکتبہ قادریہ، یونیورسٹی روڈ، کراچی
- مکتبہ فیضان اسلام، نزد زیب کلینک، سوساں روڈ، فیصل آباد

DAR-UL-NOMAN

Karchi, Faisalabad, Lahore (contect) 0345 7760640

darulnoman@gmail.com

فہرست مضامین

تقدیم

فقیہ العصر مفتی محمد ابو بکر صدیق شاذلی حفظہ اللہ

رئیس دارالافتا، Q.Iv.

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور یہ اپنے ماننے والوں کو ہر زمانے میں ہر شعبہ زندگی میں مکمل ہدایات فراہم کرتا ہے۔ یہ دین ایسی عالمگیریت کا حامل ہے کہ تمام انسانوں کے لیے یکساں قابل عمل ہے خواہ مشرق کے رہنے والے ہو یا مغرب کے، خواہ سائبیریا کے برفانی علاقوں کے رہنے والے ہوں یا ایشیاء کے گرم ترین علاقوں کے، ہر ایک کے لیے زمان ومکان، موسم وحالات کے موافق خصوصی احکام بیان کرتا ہے۔ اس دین متین کی بنیاد یسر وآسانی، خوش خبری وحقیقی خوشی پر ہے۔ عالمگیر ہدایت پر مبنی کتاب قرآن مجید میں تمام انسانوں کا خالق ومالک ارشاد فرماتا ہے۔

﴿ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾

اسی کلام مقدس میں ہے: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ﴾

اس میں بندوں کے تعامل وضرورت، دشواری ومشقت کا پورا پاس ولحاظ رکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے اصول وضوابط انتہائی پختہ ہونے کے باوجود مرور زمانہ اور لوگوں کی حاجات کے تحت بدلتے رہتے ہیں اور شرعی احکام میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زمان ومکان کے تغیر واختلاف کے لحاظ سے شرع مطہر کے بہت سے احکام میں تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اسفار فقہ میں اس کے نظائر وشواہد کثرت سے موجود ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے "وَكَمْ مِنْ شَيْءٍ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ" یعنی بہت سی چیزیں زماں کے اختلاف ومکان سے بدلتی رہتی ہیں۔ محققین کے سردار سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"حکم شرع مطہر کے لئے یعنی اصل حاکم شرع شریف ہے عرف ورواج وغیرہ کسی کو حکم میں کچھ دخل نہیں کہ خلاف شرع یا بے حکم شرع عرف وغیرہا اپنے آپ کوئی لگا سکیں "اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ" "حکم کا مالک بس ایک اللہ ہے ہاں بعض احکام کو شرع مطہر اپنے حکم سے عرف پر دائر کرتی ہے کہ جہاں جیسا عرف ہو شرع اس کا لحاظ فرما کر ویسا ہی حکم دیتی ہے اصل حکم شرع ہی کے لئے ہوا اور اس کے معتبر رکھنے سے وہاں عرف کا اعتبار ہوا۔"(۱)

صدرالشریعۃ بدرالطریقہ حضرت علامہ مفتی امجد علی علیہ الرحمۃ والرضوان ارشاد فرماتے ہیں: "بعض احکام ظنیہ میں مصلحت یا ضرورت یا عموم بلویٰ وغیرہ وجوہ سے علماء کرام نے زیادات ونقص وخلاف کا حکم دیا ہے اور اس کے نظائر کتب فقہ میں کثیر ہیں کہ متقدمین نے ایک قول پر فتویٰ دیا اور متاخرین نے اس کے خلاف پر"

پھر صدرالشریعۃ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے متعدد نظائر رقم فرمائے جو درج ذیل ہیں: "بعض احکام کہ مرور زمانہ سے متبدل ہوگئے۔ یہ ہیں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ مبارکہ میں عورتوں کو مسجد سے روکنا منع تھا۔ کہ ارشاد فرمایا "اِذَا اسْتَأْذَنَتْ اَحَدَکُمْ امْرَأَتُہٗ اِلَی الْمَسْجِدِ فَلَا یَمْنَعْھَا"۔(ترجمہ) جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد جانے کی اجازت مانگے تو اسے منع نہ کرے۔

"رواہ البخاری ومسلم ونسائی عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما وفی روایۃ احمد وابو داؤد وعن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہم بھذا اللفظ: لاتمنعوا اماء اللہ تعالی مساجد اللہ"۔ اللہ کی باندیوں کو اللہ کی مسجدوں سے نہ روکو۔

مگر جب حالت زمانہ متغیر ہوگئی اور صلاح فساد سے متبدل ہوا تو خود ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ارشاد فرماتی ہیں "لو رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء فی زماننا لمنعھن المساجد کما منعت نساء بنی اسرائیل "(ترجمہ) یعنی اگر

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۵۵۷، باب الجھاز، کتاب النکاح، مطبوعہ رضا اکیڈمی بمبئی

نبی ﷺ نے ان باتوں کو دیکھا ہوتا جن کو ہمارے زمانہ کی عورتیں کر رہی ہیں تو ان کو مسجدوں سے منع فرمادیتے جیساکہ بنی اسرائیل کی عورتیں مسجدوں سے روک دی گئیں۔
پھر اور زمانہ بدلا تو امام اعظم رضی اللہ عنہ نے جوان عورتوں کو مطلقا اور بوڑھیوں کو بعض اوقات میں منع فرمایا۔ پھر اور بدلا تو متاخرین نے عورتوں کو مطلقاً منع فرمادیا۔ اور اب اسی پر عمل ہے ۔"درمختار" میں ہے:"ویکرہ حضورھن الجماعۃ ولو لجمعۃ وعید ووعظ مطلقاً ولوعجوزا لیلاً علی المذھب المفتی بہ لفساد الزمان "۔
"جوھرہ نیرہ" میں ہے:"الفتویٰ الیوم علی الکراھۃ فی الصلوات کلھا لظھور الفسق فی ھذا الزمان"۔ مگر یہ حقیقتاً مخالفت نہیں بلکہ عین مقصد شارع ہے کہ شرع مطہرہ کے اصول میں سد باب فتنہ ہے جو چیز ایک وقت میں سبب فتنہ نہ ہو اور اب منجر الی الفتنہ ہے تو اس سے روکا جائے گا اسی وجہ سے جب اس مذہب مفتی بہ پر صاحب بحر نے اعتراض کیا کہ یہ تو نہ امام اعظم علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے اور نہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا حیث قال"وقدیقال ھذہ الفتویٰ التی اعتمدھاالمتاخرون مخالفۃ لمذھب الامام وصاحبیہ فانھم نقلوھا ان الشابۃ تمنع مطلقا اتفاقا واما العجوزفلھا حضور الجماعۃ عند الامام الافی الظھروالعصروالجمعۃ ای وعندھما مطلقا فالافتاء بمنع العجائزفی الکل مخالف للکل فالاعتمادعلی مذھب الامام"۔اھ تو صاحب نہر نے جواب دیا کہ یہ امام کے مذہب سے مستفاد ہے لہذا قول امام ہی قرار دیا جائے گا۔

عبارتِ نہر یہ ہے۔"وفیہ نظر بل ھوماخوذمن قول الامام وذالک انما منعھالقیام العامل وھوفرط الشھوۃبناء علی ان الفسقۃ لاینتشرون فی المغرب لانھم فی الطعام مشغولون فی الفجر والعشاء نائمون فاذافرض انتشارھم فی ھذہ الاوقات لغلبۃ فسقھم کمافی زما ننا بل تعدیھم ایاماً کان منع فیھا اظھرمن الظھر اھ" اس سے معلوم ہوا کہ یہ قول مقصد شرع کے بالکل مطابق

ہے اور اسے مخالفت حدیث نہ کہیں گے۔ صدیق وفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عہد کریم تک جمعہ کی ایک اذان تھی جو امام کے ممبر پر بیٹھنے کے بعد ہوتی پھر زمانہ ذوالنورین رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جب لوگوں کی کثرت ہوئی اور چستی باقی نہ رہی تو ایک اذان کا اضافہ فرمایا جو اس سے پہلے ہوتی ہے اور اب تک جاری ہے۔

صحیح بخاری شریف میں سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے" کان النداء یوم الجمعة أوله اذاجلس الامام على المنبرعلى عهدرسول اللهﷺ و ابى بكروعمرفلماكان عثمان وكثرالناس زادالنداءالثالث على الزوراى" یونہی زمانہ متقدمین میں تثویب کو علماء نے بدعت فرمایا تھا مگر جب لوگوں میں سستی آگئی اور اذان سن کر بھی حاضر نہ ہوتے تو کھنکھنانے کی ضرورت محسوس ہوئی اور متاخرین نے اسے جائز بلکہ مستحسن فرمایا۔

"درمختار" میں ہے۔"ويثوب بين الاذان والاقامة فى الكل للكل"۔رد المحتار میں ہے "لظهورالتوانى فى الامورالدينية،قال فى العناية:احدث المتأخرون التثويب بين الاذان والاقامة على حسب ماتعارفواالصلوةسوى المغرب مع ابقاء للاول يعنى الاصل وهوالتثويب الفجروماراٰه المسلمون حسنافهو عندالله حسن اه"

یونہی مساجد کی اور ان کی دیواروں پر سونے چاندی کے نقش و نگار اگلے زمانے میں نہ تھا بلکہ حدیث میں فرمایا "لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى"(ترجمہ) تم مسجدوں کی آرائش کروں گے جس طرح یہود ونصاریٰ نے آرائش کی ہے رواہ ابوداؤد عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ مگر اب دلوں کی وہ حالت نہ رہی ظاہری زیب وزینت سے اثر پیدا ہوتا ہے لہذا علماء نے جواز کا حکم دیا۔ تبیین میں ہے "لايكره نقش المسجد بالجص وماء الذهب"

یونہی مسجد کے لیے کنگرے بنانا کہ صدر اول میں نہ تھا بلکہ حدیث میں ارشاد ہوا

"اتخذوا المساجد واتخذوها جما. رواہ ابن ابی شیبۃ والبیھقی فی السنن عن انس بن مالك رضی اللہ تعالی عنہ "یعنی مسجدیں منڈی بناؤان میں کنگرے نہ رکھو مگر مسلمانوں میں رائج ہے "ومارأہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن " یعنی مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھا ہے۔

یونہی تعلیم علم دین وامامت واذان پر اجرت لینا دینا ممنوع حرام تھا حدیث میں ارشاد ہوا" واتخذوا مؤذنا لایاخذ علی اذانہ اجرا "یعنی مؤذن ایسا مقرر کرو جو اذان پر اجرت نہ لے" رواہ الامام احمد وابو داؤد والنسائی عن عثمان بن ابی العاص رضی اللہ تعالی عنھم "اور حدیث پاک میں ہے "اقرأوا القران ولا تأکلوا بہ" یعنی قرآن پڑھو اور اس کے بدلے میں نہ کھاؤ۔

"ھدایہ" میں ہے "لایجوز الاستیجار علی الاذان والحج وکذا الامامۃ وتعلیم القرآن والفقہ "مگر جب متأخرین نے دیکھا کہ علم دین ضائع ہو جائے گا نماز وجماعت میں کمی واقع ہوگی تو جواز کا فتویٰ دیا۔

"ھدایہ" میں ہے: "وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانہ ظھر التوانی فی الامور الدینیۃ ففی الامتناع تضیع حفظ القرآن وعلیہ الفتویٰ" "درمختار" میں ہے "ولا لاجل الطاعات مثلاً لاذان والحج والامامۃ وتعلیم القرآن والفقہ ویفتی الیوم بصحتھا لتعلیم القرآن والفقہ والامامۃ والاذان، ویجبر المستاجر علی دفع ماقیل فیجب المسمی بعقد واجر المثل اذا لم یذکر مدۃ، شرح وھبانیۃ من الشرکۃ "

"طحطاوی" میں ہے: "قولہ: ویفتی الیوم بصحتھا ای فی ھذا الزمان لظھور التوانی فی الامور الدینیۃ وھذا مذھب المتأخرین من مشائخ بلخ استحسنوا ذلك وقالوا بنی اصحابنا المتقدمون الجواب علی ماشاھدوا من قلۃ الحفاظ ورغبۃ الناس فیھم وکان لھم عطیات من بیت المال وافتقار المتعلمین

ى مجازاة لاحسان بالاحسان من غيرشرط مرؤةليعينوهم على معاشهم ومعادهم وكانوايفتنون بوجوب التعليم خوفامن ذهاب القرآن وتعريضاعلى التعليم حتى يهضواالاقامة الواجب فيكثرحفاظ القرآن وامااليوم فذهب ذلك كله واشتغل الحفاظ بمعاشهم وقل من يعمل حسبةولا يتفرعون له ايضافان حاجتهم تمنعهم من ذالك فلولم يفتح باب التعليم بالاجرلذهب القرآن فافتوا بجوازه لذلك ورأوه حسناوقالواالاحكام تختلف باختلاف الزمان"

یہ چند نظائر بیان میں آئے جن میں تبدل زماں سے حکم مختلف ہوگیااور جس نے کلمات علماء کا تتبع کیاوہ جانتاہے کہ کلام علماء میں اس کی بہت سی نظیریں ملیں گی کہ زمانہ سابق میں اور حکم تھااب کچھ اور، طحطاوی کا یہ جملہ "وقالواالاحکام تختلف باختلاف الزمان "اس مضمون پر کافی روشنی ڈالتاہے نیز جواہرالاخلاطی میں ہے "هووان كان احدثا وهو بدعة حسنة وكم من شيء يختلف باختلاف الزمان والمكان "[1]

اختلاف زماں کی وجہ سے تبدیل ہونے والے احکام صرف اس لئے تبدیل نہیں ہوئے کہ زمانہ گزر چکاہے بلکہ اس کے متعدد اسباب ہیں۔امام اہلسنت مجدددین وملت فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ ان اسباب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتاہے لہٰذاقول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے وہ چھ باتیں یہ ہیں (۱)ضرورت (۲)دفع حرج (۳)عرف (۴)تعامل (۵)دینی ضرورت مصلحت کی تحصیل (۶)کسی فساد موجود یامظنون بہ ظن غالب کاازالہ۔ان سب میں بھی حقیقۃً قول امام ہی پر عمل ہے۔[2]

زیر نظر رسالہ تبدیلی احکام کے اسباب ستہ میں سے تیسرے سبب عرف سے متعلق

---

(۱) فتاویٰ امجدیہ، جلد:۳، صفحہ:۱۵۹۔۱۶۴، مطبوعہ دائرۃ المعارف امجدیہ

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص:۱۱۰، رسالہ اجلی الاعلام، مطبوعہ رضافاؤنڈیشن لاہور

ہے اور یہ وہ رسالہ ہے کہ جس کا علامہ شامی علیہ الرحمہ نے رد المحتار اور تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں متعدد مقامات پر حوالہ دیا ہے۔ عرف کا دائرہ کار بہت وسیع ہے اس کا اعتبار موضع نص میں بھی ہے ہاں اس کے سبب سے نص کا نسخ لازم آئے تو عرف کا اعتبار نہ کیا جائے گا البتہ اس کی وجہ سے نص میں تخصیص کرنا جائز ہے۔ اور اس تخصیص نص کے تیس (۳۰) نظائر امام اہلسنت علیہ الرحمہ نے تیس معتبر کتب فقہ سے نقل فرمائے ہیں۔ آپ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

یہ سردست تیس کتابوں کے تیس مسئلے ہیں۔

کتب

۱۔قدوری، ۲۔ھدایہ، ۳۔فتح القدیر، ۴۔ردالمحتار، ۵۔وجیز کردری، ۶۔فتاویٰ امام قاضی خان، ۷۔منح الغفار، ۸۔ھندیہ، ۹۔تاتارخانیہ، ۱۰۔محیط امام برھان الاسلام محمدسرخسی، ۱۱۔فتاوی امام ظھیرالدین مرغینانی، ۱۲۔تنویر الابصار، ۱۳۔درمختار، ۱۴۔خلاصہ، ۱۵۔مختار الفتاوی، ۱۶۔ خزانۃالمفتین، ۱۷۔فتاوی کبریٰ، ۱۸۔ دررالحکام، ۱۹۔ غنیۃذوی الاحکام، ۲۰۔برھان شرح مواھب الرحمٰن، ۲۱۔متن نقایہ، ۲۲۔شرح برجندی، ۲۳۔بحرالرائق، ۲۴۔نھرالفائق، ۲۵۔طحطاوی، ۲۶۔فتاوی غیاثیہ، ۲۷۔جامع المضمرات، ۲۸۔شرح نقایہ للقھستانی، ۲۹۔شرح المجمع لابن فرشتہ، ۳۰۔اختیارشرح مختار۔

مسائل

۱۔بیع نعل اس شرط پر کہ دوسری اس کے ساتھ بنادے، ۲۔اس میں تسمہ لگادے، ۳۔بیع چرم بشرطیکہ اس کا جوتا سی دے، ۴۔کھڑاؤں کی بیع میں پھٹے لگادینے کی شرط، ۵۔بنی ہوئی اون کی بیع بایں شرط کہ اس کی ٹوپی کردے، ۶۔ٹوپی اس شرط سے بیچے کہ استر (ٹوپی کے اندر کا کپڑا) اپنے سے لگائے، ۷۔پھٹے پرانے موزے یا کپڑے کی بیع میں پیوند کی شرط، ۸۔کھال اس شرط پر بیچے کہ اس کا موزہ بنادے، ۹۔جنازے کے لئے چارپائی، ۱۰۔چادروں،

۱۱۔ غسل میت کے لئے گھڑوں لوٹوں کا وقف، ۱۲۔ اہل حاجت کے لئے کلہاڑی، ۱۳۔ بسولے، ۱۴۔ آرے، ۱۵۔ پھاوڑوں کا وقف، ۱۶۔ مسافروں کے لئے طشت، ۱۷۔ ہانڈی، ۱۸۔ بڑی دیگ کا وقف، ۱۹۔ مساجد کے لئے قندیل کی رسی زنجیر کا وقف، ۲۰۔ قرآن مجید کا وقف، ۲۱۔ کتابوں کا وقف، ۲۲۔ غلہ کا وقف، ۲۳۔ گائے کا وقف، ۲۴۔ درہم ودنانیر کا وقف، ۲۵۔ آٹے سے آٹا تول کر بیچنا نہ کہ ناپ سے، ۲۶۔ تل پر آٹا قرض لینا، ۲۷۔ روٹیوں کی بیع سلم گنتی سے، ۲۸۔ روٹیوں کا گن کر قرض لینا، ۲۹۔ اموال ستہ ربویہ میں کیل ووزن کا عرف بدلنے پر امام ابویوسف کا اعتبار عرف فرمانا، ۳۰۔ پیڑوں میں کچھ پھل آئے کچھ آنے کو ہیں اس حالت میں موجودہ وآئندہ کل بہار کی بیع کو امام حلوانی وامام فضل وغیرھما کا جائز فرمانا اور خود شمار کتب کا محل ہی کیا ہے۔

قطع نظر اور مسائل سے یہی مسئلے اگر دیکھیں تو مذہب کے عامہ متون وشرح وفتاویٰ سے کوئی کتاب ان سے خالی نہ پائیں یہ اور ان کے امثال کثیرہ جن کے خرمن سے خوشہ ابحاث آتیہ بھی ان شاء اللہ العزیز آتا ہے سب برخلاف اصل وقیاس ہیں جنھیں ائمہ کرام وعلماء اعلام نے تعامل وعرف پر مبنی فرمایا۔[1]

مذکورہ بالا حوالہ جات سے عرف کی اہمیت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے اسی لئے ایک مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے زمانے کے لوگوں کے عرف کی معلومات رکھے اور جو لوگوں کے عرف وتعامل سے ناواقف ہو اسے فقہاء کرام نے یہ کہہ کر جاہل فرمایا کہ "من لایعرف اهل زمانه فهو جاهل" عرف کے بارے میں تفصیلی معلومات ناگزیر ہے اس کے لئے فتاویٰ رضویہ آٹھویں جلد میں امام اہلسنت کا منی آرڈر سے متعلق رسالہ اور زیر نظر کتاب بہت ہی اہم ہے۔ الحمد للہ مفتی وسیم صاحب زید مجدہ نے اس رسالہ کا ترجمہ کر کے طالبان علم کے لئے علم کا ایک مقفل باب وا کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کو تمام اہلسنت

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، جلد:۸، صفحہ:۲۰۸۔۲۰۹، مطبوعہ مکتبہ رضویہ کراچی

کثرھم اللہ تعالی کی جانب سے بہترین بدلہ عطافرمائے۔آمین

مفتی وسیم صاحب زید مجدہ اہل سنت کی عظیم دینی درسگاہ جامعۃ المدینہ گلستان جوہر کے فارغ التحصیل ہیں اور ایک جید مفتی ہیں۔ان کے فتاویٰ انتہائی نپے تلے ہوتے ہیں۔مولانا دار الافتاء فیضان شریعت میں فتویٰ نویسی کے علاوہ دارالعلوم نعیمیہ میں انتہائی مہارت سے شعبہ تخصص فی الفقہ کے انچارج کی حیثیت سے تدریسی خدمات بھی انجام دے رہے ہیں ۔موصوف نا صرف علم دین سے مزین ہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اسلامیہ لاء کالج سے ایل ایل بی بھی کر چکے ہیں۔اللہ تعالی مولانا موصوف کو علم وعمل پر استقامت نصیب فرمائے اور انھیں دن دوگنی رات چوگنی ترقی عطافرمائے۔أمین بجاہ النبی الکریم وصلی اللہ تعالی علی سیدناومولانامحمدمعدن الجودوالکرم والہ وبارك و سلم۔

رئیس دار الافتاء Q tv
فقیہ العصر مفتی محمد ابوبکر صدیق شاذلی عفی عنہ
9 رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام تعریفیں اس اللہ عزوجل کیلئے ہیں جس نے ہم پر لطف وانعام کو عام فرمایا، اور ہمیں شدت وسختی کے بجائے نرمی وآسانی کا حکم دیا۔ اور صلاۃ وسلام ہو ان پر جنہوں نے احکام کو ظاہر فرمایا، اور جن پر ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ ترجمہ کنزالایمان: "اے محبوب معاف کرنا اختیار کرو اور بھلائی کا حکم دو۔"[1] کی آیت نازل ہوئی اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو ان کی کامل اتباع کے وصف سے موصوف ہیں۔

امابعد فقیر محمد عابدین رب العالمین اس کو معاف فرمائے کہتا ہے، جب میں نے اپنے وہ اشعار جن کا نام "عقود رسم المفتی" ہے کی شرح لکھی اور اس کی شرح کرتے ہوئے اپنے اس شعر:

والعرف فی الشرع له اعتبار لذا علیه الحکم قد یدار

(یعنی عرف کا شریعت میں اعتبار ہے اور اسی لئے کبھی اسی پر حکم کا دارومدار ہوتا ہے)

پر پہنچا تو جو رب کریم فتّاح نے آسان فرمایا اس سے میں نے اس پر کلام کیا اور اس کی وضاحت میں قلم چلنے لگا۔ پس نہ جانا گیا مگر یہ کہ صبح کی سپیدی چمک گئی حالانکہ ابھی زاویوں میں بہت سی وضاحت طلب پوشیدہ باتیں رہ گئیں۔ میں نے دیکھا کہ اس مقصود کو پورا کرنے میں شرح اپنے انداز سے ہٹ جائے گی۔ لہٰذا میں نے تھوڑی سی باتوں کے بیان پر ہی اکتفا کیا اور ارادہ کیا کہ اس شعر کی شرح ایک الگ رسالہ میں کروں جو مقصود کو آنکھوں کے سامنے ظاہر کردے کیونکہ میں نے کسی کو اس مقام کو اس کا حق دیتے نہ دیکھا اور نہ ہی اس مقام کا جتنا حق بنتا ہے اس کی وضاحت کرتے دیکھا میں نے اس رسالہ کا نام "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" رکھا۔

میں کہتا ہوں اس حال میں کہ میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کہ مجھے خطا اور لغزش سے محفوظ رکھے اور حُسنِ نیت عطا فرمائے اور مراد ومقصود تک پہنچائے۔

---

(1) سورۃ الاعراف، آیت نمبر ۱۹۹، پ ۹۔

مُقدّمۃ

عرف کے معنی اور اس پر عمل کی دلیل کے بارے میں

"الاشباہ والنظائر" میں فرمایا: "علامہ ہندی نے شرح المغنی میں ذکر کیا" عادت بار بار کئے جانے والے ان امور سے عبارت ہے جو طبائعِ سلیمہ کے نزدیک معقول ہوں اور نفوس میں قرار پکڑ چکے ہوں ایسے امور کی تین انواع ہیں:

(1) عرفیت عامہ جیسے وضعِ قدم[1]

(2) عرفیت خاصہ جیسے مخصوص فن کے لوگوں کی اصطلاحیں مثلاً رَفع نحویوں کے اور فرق، جمع اور نقض فنِ مناظرہ والوں کے نزدیک

(3) عرفیت شرعیہ جیسے صلاۃ، زکوٰۃ اور حج کہ ان کے لُغوی معنی چھوڑ کر شرعی معنی اختیار کئے گئے ہیں۔ "انتہیٰ

علامہ بیری کی شرح الاشباہ میں المستصفی سے منقول ہے: "عادت و عرف وہ امور ہیں جو نفوس میں عقل کی طرف سے قرار پکڑ گئے ہوں اور طبائعِ سلیمہ نے اس کو قبول بھی کر لیا ہو۔"

اور "شرح التحریر" میں ہے: "عادت وہ کام ہے جس کی بغیر کسی علاقۂ عقلیہ کے تکرار ہوئی ہو۔"

(قلت) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں! اس کی تفصیل یہ ہے کہ عادت مُعاوَدَۃ (کسی کام کو بار بار کرنا) سے ماخوذ ہے پس یہ اپنی تکرار اور ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ ہونے کی

---

(1) یعنی اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ واللہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھوں گا تو عرف عام میں اس سے مراد گھر میں داخل ہونا ہے۔ وہ اس کے گھر میں خواہ پیدل ہو یا سوار ہو کر داخل ہو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر صرف قدم رکھا اندر داخل نہ ہوا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔

وجہ سے معروف ہوگئی اور نفوس میں قرار پکڑ گئی اور عقل نے بھی بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے اس کو قبول کرلیا یہاں تک کہ یہ عادت حقیقتِ عرفیہ ہوگئی۔ عادت اور عرف کا بطور صدق تو ایک ہی معنی ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔

پھر عرف کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عملی (جس کا تعلق عمل سے ہو) (۲) قولی (جس کا تعلق قول سے ہو)

پہلے کی مثال جیسے کسی قوم کے درمیان گندم اور بھیڑ کا گوشت کھانے کا عرف ہونا۔

دوسرے کی مثال جیسے کسی لفظ کے اطلاق سے کسی خاص معنی کو سمجھ لینا بایں طور کہ اس لفظ کے سننے کے بعد ذہن کسی اور معنی کی طرف نہ جائے۔ (بلکہ وہی معنی سمجھ میں آئے) اور دوسری قسم یعنی عرفِ قولی عام لفظ کے لئے بالاتفاق مخصّص ہے۔ جیسے درھم (سکہ) مطلق کہا جائے تو اس سے مراد وہ سکہ یا نقدی ہوتی ہے جو شہر میں غالب طور پر مروج ہو اور قسم اول یعنی عرف عملی بھی احناف کے نزدیک مخصّص ہے برخلاف شوافع کے۔ لہٰذا اگر کوئی کہے "اشترلی طعاما او لحما" (یعنی میرے لئے کھانا اور گوشت خریدلا) تو اس سے عرف عملی کے مطابق گندم اور بھیڑ کا گوشت مراد لیا جائے گا (یعنی جہاں اس سے یہی مراد لی جاتی ہو) جیسا کہ "التحریر" میں اس کا افادہ فرمایا۔

عرف کے معتبر ہونے کی دلیل

بعض علما نے عرف کے اعتبار پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال فرمایا ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾[1] ترجمہ کنزالایمان "اے محبوب معاف کرنا اختیار کرو اور بھلائی کا حکم دو" اور الاشباہ میں فرمایا" چھٹا قاعدہ: عادت محکمہ ہے اور اس کی دلیل سرکار مدینہ ﷺ کا فرمان ہے:" جس کو مسلمان اچھا جانیں تو وہ اللہ تعالی کے نزدیک بھی اچھا

(۱) سورۃ الاعراف آیت:۱۹۹، پ۹۔

ب "۔۔۔"(۱)

علامہ علائی نے فرمایا: "میں نے اس روایت کو بہت زیادہ تلاش کیا اور کھوج و سوال کے بعد بھی کسی بھی حدیث کی کتاب میں مرفوع نہ پایا اگرچہ ضعیف سند کے ساتھ ہی ہو یہ تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور انہی پر موقوف ہے جسے امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ نے اپنی مسند میں روایت کیا۔ جان لیجئے کہ عادت و عرف کے معتبر ہونے پر بہت سے مسائل اخذ کئے گئے ہیں حتی کہ فقہاء نے اس کو ایک علیحدہ اصل (دلیل) قرار دیا اور انہوں نے اصول فقہ میں وہ مقامات جن میں حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے کے باب میں فرمایا: "حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے استعمال اور عادت کی دلالت کی وجہ سے" اسی طرح فخر الاسلام نے ذکر کیا" انتہیٰ۔ اشباہ کا کلام پورا ہوا۔

اور علامہ بیری کی شرح الاشباہ میں ہے: "المشرع میں فرمایا، جو حکم عرف سے ثابت ہو وہ دلیلِ شرعی ہی سے ثابت ہے" اور "المبسوط" میں ہے: "جو عرف سے ثابت ہو وہ نص ہی سے ثابت ہے۔" انتہیٰ

فصل

"قنیہ" میں ہے کہ "مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فیصلہ کریں" یہ مسئلہ قنیہ سے خزانۃ الروایات میں نقل کیا گیا جیسا کہ علامہ بیری نے

---

(۱) قوله: ماراه المسلمون حسناً الخ ،قال اسمعيل العجلونی:فی"کشف الخفا ومزيل الالباس" رواه احمد فی کتاب" السنة"و ليس فی"مسنده"کما وهم عن ابن مسعود،وهو موقوف حسن واخرجه البزار،والطيالسی،والطبرانی وابونعيم فی حلية الاولياء،ج:۱، ص ۳۷۰، والبيهقی: فی "الاعتقاد" عن ابن مسعود ايضا و قال الحافظ ابن عبدالهادی روی مرفوعا عن انس باسناد ساقط والاصح وقفه علی ابن مسعود(کشف الخفاء باختصار،ج۲،ص ۲۴۵)،و نحوه ذکر الامام السخاوی فی"المقاصد الحسنة"ص ۳۶۸ قلت:هذا القول لا يفهم عقلا فهو مرفوع حکما کما بين فی الاصول (مترجم)

شرح الاشباہ میں ذکر کیا۔

اشکال

یہ مسئلہ بظاہر بڑا مشکل و پیچیدہ ہے کیونکہ فقہاء نے صراحت کی کہ اگر روایت (مسئلہ) ظاہر الروایۃ[1] کی کتب سے ہو تو اس سے عدول (اعراض) نہیں کیا جائے گا مگر یہ کہ مشائخ نے اس کے علاوہ دوسری روایت کو صحیح قرار دیا ہو۔ جیسا کہ میں نے اپنے اشعار (عقود رسم المفتی) میں اس کو واضح کیا لہٰذا ایسے عرف پر کس طرح عمل کیا جائے گا جو ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو۔

مزید یہ کہ ظاہر الروایۃ کبھی کتاب اللہ، سنت یا اجماع کی صریح نص پر مبنی ہوتی ہے اور ایسے عرف کا کوئی اعتبار نہیں جو نص کے مخالف ہو کیونکہ عرف کبھی کسی نص کے خلاف باطل بات پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ ابن ہمام نے فرمایا "الاشباہ" میں ہے منصوص علیہ مسائل (جن پر قرآن وحدیث یا اجماع کی واضح صراحت موجود ہو) کے معاملے میں عرف کا اعتبار نہیں۔ ظہیریۃ کے باب الصلوۃ میں فرمایا: "محمد بن فضل کہتے ہیں: "ناف سے لے کر زیر ناف بال اگنے کی جگہ ستر عورت میں داخل نہیں، کیونکہ مزدوروں کے تہبند سے عام طور پر یہ جگہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور ظاہری عادت کو چھڑانے میں ایک قسم کا حرج ہے "محمد بن فضل کا یہ قول ضعیف اور صواب سے بعید ہے کیونکہ نص کے خلاف تعامل کا اعتبار نہیں۔ "انتہیٰ

"الاشباہ" ہی میں ہے: "تیسرا فائدہ: مشقت اور حرج ایسی جگہ معتبر ہیں جہاں کوئی نص وارد نہ ہو اگر کہیں مشقت وحرج کے خلاف نص موجود ہو تو ان کا اعتبار نہیں، اسی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے اِذْخر کے علاوہ حرم کی گھاس چرانے اور اس کے کاٹنے کو حرام فرمایا۔ جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے حرج کی وجہ سے وہاں جانور چرانے کو جائز

---

[1] ظاہر الروایۃ سے مراد وہ مسئلہ ہے جو امام محمد کی ان چھ کتب میں سے کسی ایک میں موجود ہو۔ (۱) الجامع الصغیر (۲) الجامع الکبیر (۳) الزیادات (۴) السیر الصغیر (۵) السیر الکبیر (۶) المبسوط۔

قرار دیا۔

"الاشباہ" میں اسی دلیل سے جو ہم نے ذکر کی امام ابو یوسف کے قول کا رد کیا یعنی حرج کا اعتبار ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں کوئی نص نہ ہو اور حرم کی گھاس کی حرمت پر نص ہے۔ اس کو علامہ زیلعی نے جنایاتِ احرام میں بیان کیا اور باب الانجاس میں فرمایا: "امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے گوبر کو نجاست غلیظہ قرار دیا سرکار صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسے رِکس[1] یعنی نجس فرمانے کی وجہ سے اور امام اعظم کے نزدیک جس جگہ نص آگئی ہو وہاں عمومِ بلوٰی کا اعتبار نہیں جیسا کہ آدمی کا پیشاب کہ اس میں عمومِ بلوٰی زیادہ عام ہے۔" انتہٰی

جواب اشکال

اس اشکال کے جواب میں ہم کہتے ہیں جان لیجئے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں:۔

(1) خاص (جیسے ایک دو شہروں کا عرف)۔

(2) عام (ایک ملک یا بہت سے شہروں کا عرف)۔

ان میں سے ہر ایک یا تو دلیلِ شرعی (قرآن وسنت واجماع) اور ظاہر الروایہ میں وارد مسئلہ کے موافق و مطابق ہوگا یا اس کے مخالف ہوگا۔ اگر عرف ان کے موافق ہو تو اس پر کوئی کلام ہی نہیں اور اگر وہ دلیل شرعی یا مذہب میں منصوص علیہ کے مخالف ہو تو ہم اس کو تفصیل دو بابوں میں ذکر کریں گے۔

(1) قولہ "انہ رکس" اخرجہ الترمذی فی باب ماجاء فی الاستنجاء بالحجرین، رقم الحدیث ۱۷، ج:۱، ص:۹۴، واحمد فی "مسندہ" رقم الحدیث ۴۲۹۹، ج:۲، ص:۱۶۴، والطبرانی فی الکبیر، رقم الحدیث ۹۹۵۳، ج:۱۰، ص:۶۱، کلھم عن ابن مسعود۔

الباب الاول

اگر عرف دلیلِ شرعی کے مخالف ہو تو اگر من کل وجوہ مخالف ہو بایں طور کہ نص کو بالکل چھوڑ دیا جائے تو ایسے عرف کے رد میں کوئی شک نہیں۔ جیسا کہ لوگوں میں بہت سے حرام کام مثلِ ربا (سود)، شراب پینا، ریشم و سونا پہننا وغیرہ کا عرف ہونا اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں جن کی حرمت پر نص وارد ہوئی۔ اور اگر عرف دلیل شرعی کے من کل وجوہ (مکمل طور پر) مخالفت نہ کرے بایں طور کہ دلیل تو عام وارد ہوئی ہو اور عرف اس کے بعض افراد میں اس کی مخالفت کرتا ہو یا پھر دلیل قیاس ہو۔ تو اگر عرف عام ہو تو یہاں عرف معتبر ہے، کیونکہ عرفِ عام مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ "التحریر" کے حوالے سے گزرا۔

اور عرفِ عام کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ جیسا کہ بیعِ استصناع، حمام میں داخل ہونے اور سبیل کے پانی کے مسئلہ میں فقہاء نے صراحت کی۔ اور اگر عرف خاص ہو تو وہ معتبر نہیں اور یہی مذہبِ احناف ہے جیسا کہ اشباہ میں ہے۔ "پس کلام کا حاصل یہ ہے کہ مذہب عرفِ خاص کا معتبر نہ ہونا ہے لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا۔" انتہیٰ

"ذخیرہ برھانیہ" کے باب الاجارہ کی، آٹھویں فصل میں فرمایا: "اگر کوئی جولاہے کو اُون اس شرط پر دے کہ وہ اس کے تہائی کے بدلے میں اسے بُنے گا تو نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ اور دیگر مشائخِ بلخ نے اپنے شہر کے تعامل کی وجہ سے اس اجارہ کو کپڑوں میں جائز قرار دیا؛ کیونکہ تعامل حجت (دلیل) ہے۔ اور ایک وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی

وجہ سے اثر (روایت) کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔ تعامل کی وجہ سے کپڑوں میں اس اجارہ کو جائز قرار دینا اس نص کی تخصیص کرنا ہے جو قفیز طحان [1] کے بارے میں وارد ہوئی کیونکہ نص قفیز طحان [2] کے بارے میں وارد ہوئی نہ کہ جولاہے کے بارے میں مگر یہ کہ یہ بھی اس کی نظیر (مثل) ہے تو نص دلالۃً اس پر وارد ہوئی۔ جب ہم جولاہے کے بارے میں اس نص کی دلالت پر عمل کرنا چھوڑ دیں اور قفیزِ طحان میں نص پر عمل کریں تو یہ نص کی تخصیص کرنا ہوگا نہ کہ نص کو مکمل طور پر ترک کر دینا۔

اور تعامل کی وجہ سے نص کی تخصیص کرنا جائز ہے کیا تم نے نہ دیکھا کہ ہم نے تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دیا حالانکہ استصناع معدوم کی بیع (سودا) ہے اور اس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے۔ تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دینا ہماری طرف سے اس نص کی تخصیص ہے جو اس چیز کی فروخت کی ممانعت کے بارے میں وارد ہوئی جو انسان کے پاس نہ ہو۔ نص کو مکمل طور پر ترک نہیں کیا گیا کیونکہ استصناع کے علاوہ معاملات میں ہم نے اس نص پر عمل کو باقی رکھا۔ فقہاء نے فرمایا، بخلاف اگر کسی شہر والے قفیزِ طحان کا تعامل کریں، تو یہ جائز نہ ہوگا اور ان کے اس معاملہ کا کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ اگر ہم ان کے اس تعامل کو معتبر رکھیں تو یہ نص کو مکمل طور پر (اصلاً) ترک کرنا ہوگا اور تعامل کی وجہ سے نص کو مکمل طور پر چھوڑنا جائز نہیں بلکہ اس کی تخصیص کرنا جائز ہے۔ لیکن اس جولاہے والے مسئلے کی تخصیص کو ہمارے مشائخ نے جائز قرار دیا۔ کیونکہ یہ صرف ایک ہی شہرِ بلخ والوں کا عرف ہے اور ایک ہی شہر والوں کا عرف اثر (روایت) کی تخصیص نہیں کرتا۔ کیونکہ ایک شہر والوں کا تعامل نص کی

---

(1) قد تقدم تخریجہ

(2) اس سے مراد یہ ہے کہ چکی والے سے آٹا پیسنے کی اجرت اسی پسے ہوئے میں سے طے کرنا حدیث پاک میں اس سے منع کیا گیا ہے۔

تخصیص کا متقاضی ہوگا جبکہ دوسرے شہر والوں کا یہ نہ ہونا اس نص کی تخصیص سے مانع ہوگا لہذا شک کی وجہ سے تخصیص ثابت نہیں ہوئی بخلاف استصناع میں تعامل کے کیونکہ یہ تمام شہروں میں پایا جاتا ہے۔ "انتہیٰ (ذخیرہ کا کلام پورا ہوا)

"الاشباہ" میں فرمایا: " تنبیہ: کیا بناء احکام میں عرف عام کا اعتبار ہے یا مطلق عرف کا اگرچہ خاص ہو؟ مذہب پہلا قول (یعنی عرف عام کا معتبر ہونا) ہے۔ "بزازیہ" میں امام بخاری جن پر فقہ ختم ہوگئی کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرمایا، "حکم عام عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ثابت ہوگا۔" انتہی

اسی پر متفرع ہے کہ (سود سے بچنے کے حیلے کے لیے)، اگر کوئی کسی سے ہزار روپے قرض لے اور قرض خواہ (قرضہ دینے والے) کو آئینہ یا پیچھے کی حفاظت کیلئے ماہانہ دس روپے اجرت پر اجیر (نوکر) رکھے اور ان چیزوں کی قیمت اجرت یعنی دس روپوں سے زائد نہ ہو تو اس میں فقہاء کے تین قول ہیں:

(1) شہر بخارہ کے خواص کے عرف کی وجہ سے بغیر کسی کراہت کے اجارہ درست ہونا۔

(2) اختلاف کی وجہ سے اجارہ صحیح ہونا مگر کراہت کے ساتھ۔

(3) فساد کیونکہ اجارہ کا صحیح ہونا تعارفِ عام کی وجہ سے ہو سکتا تھا جو کہ یہاں مفقود ہے اور اکابر علماء نے ایسے اجارہ کے فاسد ہونے کا فتویٰ دیا۔

"قنیہ" میں قرض دار کا قرض خواہ کو نوکر رکھنے کے باب میں فرمایا: "وہ تعارف کہ جس سے احکام ثابت ہوتے ہیں بعض علماء کے نزدیک وہ ایک ہی شہر کے تعارف سے ثابت نہ ہوگا۔ جبکہ بعض کے نزدیک اگرچہ ثابت ہوتا ہے لیکن کیونکہ یہ طریقہ بخارہ کے بعض لوگوں نے نکالا ہے لہذا یہ متعارفِ مطلق نہ ہوا اور یہ متعارف مطلق کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کو بخارہ کے بھی عام لوگ نہیں جانتے، اسے تو ان کے صرف خواص ہی جانتے ہیں لہذا

تنی کی بات سے تعارف ثابت نہ ہوگا" اور فرمایا یہی صواب (درست) ہے۔ انتہی

اور "قنیہ" ہی میں کتاب الکراھیۃ باب التحری سے پہلے فرمایا: "اگر کسی شہر والے اپنے وہ وزن جس سے چاندی اور ریشم کو تولا جاتا ہے تمام شہروں کے برخلاف ان میں وزن کی زیادتی کریں تو یہ ان کے لئے جائز نہیں۔" انتہی

اور "بزازیہ" کے کتاب الاجارۃ میں اصل (المبسوط) کے کتاب الاجارہ سے نقل کیا، "کسی نے کسی شخص کو اپنے طعام یعنی گندم اٹھانے کے لئے اجرت پر رکھا اور اسی گندم میں سے ایک قفیز (ایک پیمانہ جس سے غلہ ماپا جاتا ہے) اجرت طے کی تو یہ اجارہ فاسد ہے اور اجرتِ مثل واجب ہوگی جو مقرر شدہ اجرت سے زائد نہیں ہوگی۔ اور جولاہے کو "اون" اس شرط پر کاتنے کیلئے دینا ہے کہ اجرت اسی اون کے تہائی سے ملے گی اس کا حکم بھی یہی ہے۔ مشائخ بلخ و خوارزم نے جولاہے کے اجارہ کے جواز کا فتویٰ دیا اور یہی فتویٰ ابو علی النسفی نے بھی دیا لیکن فتویٰ کتاب میں مذکورہ کے مطابق ہے کیونکہ یہ منصوص علیہ ہے۔ لہٰذا (جواز کا قول کرنے سے) نص کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔" انتہی

قرض دار سے نفع لینے کا حیلہ

اس تمام کلام کا حاصل یہ ہے کہ قرض خواہ کا قرض دار سے نفع لینے کا جو حیلہ بیان کیا ہیں طور کہ قرض دار قرض خواہ کو کوئی چیز مثلاً چمچہ اجرت پر دے کہ قرض خواہ اتنی ماہانہ اجرت کے بدلے میں اس چیز کی حفاظت کرے گا، صحیح نہیں ہے کیونکہ اجارہ خلافِ قیاس مشروع (جائز) قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ یہ ان منافع کی بیع (سودا) ہے جو عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں اور تعارف عام کی وجہ سے اس کے جواز کا حکم دیا گیا کیونکہ عام لوگ اس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور یہ ان میں سلفاً خلفاً (آباؤ اجداد) سے متعارف ہے۔ لہٰذا اخلافِ

قیاس اس کو جائز کہا گیا اور ذخیرہ میں صراحت کی کہ اجارہ کا جواز لوگوں کے تعامل کی وجہ سے ہے۔ انتہیٰ

یہ بات پوشیدہ نہیں کہ ایسی چیز جس کی حفاظت کی ضرورت نہ ہوتی ہو اس کی قیمت سے بھی زائد اجرت پر حفاظت کیلئے دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ یہ عقد ایسا نہیں جس کا عقل مند لوگ ارادہ کریں۔ اسی وجہ سے جانور کو صرف اپنے صحن میں باندھنے کیلئے اجرت پر لینا یا دراھم کو اپنی دکان کی زینت کیلئے کرایہ پر لینا جائز نہیں جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی۔ پس یہ اصل قیاس پر باقی رہے گا اور عرفِ خاص کی وجہ سے اس کا جواز ثابت نہ ہوگا کیونکہ صحیح قول کے مطابق عرف خاص کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جاتا اس کے ساتھ ساتھ یہ عرف کسی شہر میں مشہور بھی نہیں اس کو تو بخارہ کے بھی عام لوگ نہیں بلکہ صرف چند لوگ ہی جانتے ہیں اور اتنی سی بات سے تعارف ثابت نہیں ہوتا۔

باٹ کے وزن کی زیادتی کا مسئلہ

جب کہ باٹ کی زیادتی کا مسئلہ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اس شہر میں رہنے والا ہر شخص اپنی مرضی سے اپنے اوزان کے باٹوں میں جتنا چاہے اضافہ کرلے تو اس کی وجہ ممانعت بالکل ظاہر ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اس شہر کے تمام لوگ بالاتفاق کوئی خاص زیادتی باٹوں میں کرلیں تو ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے جہالت اور دھوکا لازم آتا ہے کہ اگر کوئی اجنبی مسافر ان باٹوں سے کوئی چیز خریدے تو وہ ان باٹوں کو اتنا ہی وزن دار سمجھے گا جتنا کہ عام شہروں میں مروج ہے (حالانکہ ایسا نہیں) واللہ اعلم۔

جولاہے کا مسئلہ

جب کہ جولاہے کے اجارہ کا مسئلہ اور اس کی مثل تو اس کی تقریر و وضاحت تم عبارتِ ذخیرہ سے جان چکے۔ اعتبار نص کا ہے، عرف کا نہیں۔ شارحین نے ذکر کیا کہ

گندم، جو، کھجور اور نمک رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے کیلی (ماپ جانے والی) ہیں ان میں کبھی تغیر نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ان میں کیل (پیمانہ) کے ساتھ برابری ضروری ہے کیل کے علاوہ وزن میں برابری کا اعتبار نہیں۔ حتی کہ اگر کوئی وزن سے گندم کے بدلے گندم فروخت کرے کیل سے برابری نہ کرے تو یہ جائز نہیں۔ اور سونا چاندی کے وزن پر نص ہونے کی وجہ سے یہ ہمیشہ کے لئے موزونی (وزن والے) ہیں لہٰذا ان کیلئے وزن میں برابری ضروری ہے۔ اسی لیے اگر کوئی وزن میں برابری کئے بغیر سونے کو سونے کے بدلے ماپ کر فروخت کرتا ہے تو یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح چاندی کی چاندی کے ساتھ خرید و فروخت کا حکم ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت ہم پر لازم ہے اور نص عرف سے زیادہ قوی ہے لہٰذا قوی کو ادنیٰ کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا اور جن اشیاء کے موزونی یا کیلی ہونے پر نص نہیں تو وہ لوگوں کی عادات پر محمول ہیں کیونکہ عرف و عادات جوازِ حکم پر دال ہیں۔ انتہیٰ

اعتراض

اگر آپ یہ کہیں کہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ سے اِن منصوص اشیاء میں بھی عرف کا اعتبار کرنا روایت کیا گیا۔ یہانتک کہ آپ نے سونے میں کیل (ماپ) سے تساوی (برابری) اور گندم میں وزن کے ساتھ برابری کو اگر لوگوں میں یہی متعارف ہو تو جائز قرار دیا۔ اس معاملہ میں اس عرف کی اتباع کی گئی جس سے نص کا ترک کرنا لازم آیا۔ اور اس سے یہ بھی لازم ہوا کہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک ایسا عرف جو ناجائز چیز پر ہو عرف کی وجہ سے وہ چیز جائز ہو جائے، مثلاً سود وغیرہ عرف کی وجہ سے جائز ہوں اگرچہ وہ نص کے مخالف ہوں۔

جواب

حاشاللہ (اللہ کی پناہ) کہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کی ہی مراد ہو۔ ان کا مقصد تو نص کی تعلیل عادت کے ساتھ کرنا تھا بایں معنی کہ گندم، جو، کھجور اور نمک کے کیلی ہونے اور سونے

اور چاندی کے موزونی ہونے کی نص اس لئے وارد ہوئی کیونکہ اس وقت عرف وعادت میں یہ چار چیزیں کیلی اور دو چیزیں موزونی تھیں ۔ لہٰذا نص اس وقت کی عادت کی بنا پر ہی وارد ہوئی ۔ حتی کہ اگر اس وقت عادت گندم کے وزن اور سونے کے کیل کی ہوتی تو نص بھی اسی کے مطابق وارد ہوتی ۔ جب ان چیزوں میں سے بعض کے کیلی ہونے اور بعض کے موزونی ہونے پر جو نص وارد ہوئی اس کی علت عادت ہے تو عادت ہی میں نظر کی جائے گی ۔ اگر عادت تبدیل ہو جائے تو حکم بھی تبدیل ہو جائے گا ۔ چنانچہ نئی تبدیل شدہ عادت جو ظاہراً نص کے مخالف ہو کا اعتبار کرنا نص کی مخالفت نہیں بلکہ اس میں تو نص کی اتباع ہے اور محقق ابن ہمام کے ظاہر کلام سے اس روایت ہی کو ترجیح حاصل ہے ۔

درہم کی درہم سے بیع کا جواز

اس روایت کے مطابق اگر لوگوں میں درہم کی درہم سے خرید وفروخت اور قرض لینا عدد کے ساتھ متعارف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو یہ نص کے مخالف نہیں ۔ اللہ تعالیٰ اس زمانے والوں کی طرف سے امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کو بہترین جزاء عطا فرمائے کہ انہوں نے ان لوگوں سے سود کا ایک بہت بڑا دروازہ بند کر دیا ۔ اس (بیع کے جواز) کی تخریج اس روایت پر ہونے کی تصریح علامہ سعدی آفندی علیہ الرحمۃ نے "عنایہ" پر اپنے حاشیہ میں فرمائی اور انہی سے "النہر الفائق" میں نقل کیا اور اسے برقرار رکھا ۔ اسی طرح اس کو "در مختار" میں نقل کیا اور فرمایا "کافی" میں ہے ، فتویٰ لوگوں کی عادت پر ہے ۔" انتہیٰ

اور اسی کی مثل عارف برکلی علیہ الرحمۃ نے "طریقہ محمدیہ" کے آخر میں ذکر کیا اور فرمایا: "اس بیع کے جواز میں کوئی حیلہ نہیں سوائے اس ضعیف روایت سے دلیل پکڑنے کے جو امام ابو یوسف سے منقول کی گئی ۔" انتہیٰ

سید عبد الغنی نابلسی علیہ الرحمۃ نے "طریقہ محمدیہ" پر اپنی شرح میں ذکر کیا جس کا

ماحاصل یہ ہے کہ اس عقد کے جواز کی تخریج اس روایت پر کرنے کی کوئی حاجت وضرورت نہیں کیونکہ سلطانی مُہر لگے ہوئے سونے چاندی کے سکوں کی مقدار عاقدین (فروخت کنندہ اور خریدار) کو معلوم ہوتی ہے لہٰذا ان کے عدد کا ذکر کرنا اصطلاحی وزن سے کنایہ ہوتا ہے اور قطع کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے وہ بہت تھوڑا ہے جو معیارِ شرعی کے تحت داخل نہیں" انتہی

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، " یہ ان کے زمانے کے اعتبار سے ظاہر ہے، کیونکہ اُن کے زمانے میں سکوں کے وزن مختلف نہیں ہوتے تھے جب کہ ہمارے زمانے میں یہ مختلف ہیں ہر نیا آنے والا بادشاہ ایک ہی قسم میں اپنے سے ماقبل حکمران کے سکے کے مقابلے میں اپنے سکے کا وزن کم کردیتا ہے بلکہ ہمارے زمانے کے بادشاہ (اعزہ اللہ تعالیٰ) کے ایک ہی قسم کے سکے آپس میں مختلف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کا معاملہ اس سے پہلے کے حکمرانوں کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا سکہ ابتدائی مدت میں آخری مدت کے مقابلے میں بھاری ہوتا تھا۔ پس ریال (سکہ) یا ذھب (سکہ) سونے کے سکے ایک ہی قسم کے ہیں اور ان کا وزن آپس میں مختلف ہوتا ہے اور عاقدین اس اختلاف کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ بیع (سودے) کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ ثمن (قیمت) اگر اشارہ کرکے متعین نہ کیا گیا ہو تو اس کی مقدار معلوم ہونی چاہیے۔

اسی طرح اجارہ میں اجرت اور اس کی مثل دوسری چیزوں کا حکم ہے۔ سونا اور چاندی موزونی ہیں لہٰذا اگر کوئی چیز مثلاً بیس ریال (سونے کا سکہ) کی خریدتا ہے تو امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ بیان کرے کہ یہ ریال کون سے سال کے ڈھلے ہوئے ہیں تاکہ وہ متحد الوزن ہوجائیں اور اسی طرح اگر وہ کوئی چیز ذھب سکوں کے بدلے خریدتا ہے جیسا کہ ذھب محمودی جھادی (سونے کا سکہ) یا ذھب عدی (سونے کا سکہ) ہمارے زمانے میں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک سکہ دوسرے سے وزن میں

مختلف ہوتا ہے۔

اسی طرح ریالِ فرنجی کی ایک قسم دوسری قسم سے بھاری ہوتی ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ہمارے زمانے کے لوگوں کے تمام عقود، بیع، قرض، صرف، کفالۃ، اجارہ، شرکت، مضاربت، صلح وغیرہ سب فاسد ہیں۔

اسی طرح نکاح، خلع، عتق علی المال، وغیرہ میں جو رقم مقرر کی گئی اس کا فاسد ہونا بھی لازم آتا ہے۔ اسی طرح کسی مال پر دعویٰ، قضایا شہادت وغیرہ دیگر معاملاتِ شرعیہ کا فاسد ہونا بھی لازم آتا ہے کیونکہ اس زمانے کے لوگ وزن کے اس فرق کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ ہر ایک ذہب یا ریال مطلقاً کہ کر کوئی چیز خرید تا ہے پھر ثقیل یا خفیف وزن والا سکہ دوکاندار کو ادا کر دیتا ہے۔

اسی طرح اجارہ، دعویٰ وغیرہ کا معاملہ ہے اسی طرح کوئی بھاری سکے قرض لیتا ہے اور اس کے بدلے میں قرض خواہ کو وزن میں اس سے ہلکے سکے لوٹا دیتا ہے یا ہلکے لے کر بھاری لوٹا دیتا ہے اور قرض خواہ بھی جب تک قیمت مختلف نہ ہو یہ سکے قبول کر لیتا ہے۔ اس سے ربا یعنی سود کا تحقق لازم آتا ہے وزن میں اس تفاوت کے متحقق ہونے کی وجہ سے جو معیار شرعی کے تحت داخل ہے جیسا کہ قیراط اور اس سے زائد وزن۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں سونے میں قمحہ (گندم کے برابر وزن) بھی معیار شرعی میں داخل ہے کیونکہ ایسے سونے کا سکہ جو بادشاہ کے مقرر کردہ معیارِ وزن سے ایک قمحہ کم ہوتا ہے تو سرکاری کارندے اس پر محاسبہ کرتے ہیں ہاں اگر وزن اس معیار سے زائد ہو تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں کرتے جیسا کہ ذھب مشخص (سونے کا ایک سکہ) جب ایک قمحہ یا اس سے زائد ہو جائے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ فی زمانہ امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا کہ اتنے سارے محظورات (ناجائز کام) لازم آتے ہیں۔ اور یہ عرف

لوگوں کی عقلوں میں گھر کر گیا ہے۔ چاہے وہ عالم ہو یا جاہل، نیک ہو یا بدکار لہٰذا اس سے اس زمانے کے تمام لوگوں کا فاسق ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس معاملے میں امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کی روایت کے مطابق فتویٰ دینا متعین ہو گیا۔

شبہ اور اس کا ازالہ:

لیکن اس میں ایک شبہ ہے اور وہ یہ کہ اس روایت کا ظاہر یہ ہے کہ معیار کیل یا وزن میں سے ہے۔ کیل اور وزن کو مکمل طور پر باطل کر دینا اور ان سے اعراض کر کے ایسا عدد جس کے افراد باہم وزن میں مختلف ہوں کو اختیار کرنا خلافِ ظاہر ہے۔ اور اس نص کے بھی خلاف ہے جو مکیلات و موزونات میں تساوی کی شرط کے بارے میں صریح ہے۔ کچھ بھی ہو مناسب یہ ہے کہ جواز اور اللہ عزوجل کے نزدیک گناہ نہ ہونے کا حکم کیا جائے چاہے عرف پر عمل کی بنیاد پر یا ضرورت کی وجہ سے۔ فقہا نے تو اس سے بھی کم ضرورت والی باتوں میں جواز کا حکم دیا ہے۔ "البحر الرائق" میں "قنیہ" سے نقل کیا: "مناسب ہے کہ خمیر کا بغیر وزن کے قرض لینے کو جائز کہا جائے۔ نبی کریم ﷺ سے اس خمیر کے بارے میں پوچھا گیا جس کا پڑوسی باہم لین دین رکھتے ہیں کیا یہ ربا (سود) ہے؟ فرمایا: "جس کو مسلمان اچھا جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جس کو برا جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے۔"[1]"

"بزازیہ" میں باب بیع فاسد میں بیع الوفا[2] کے بارے میں چھٹے قول کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: "لوگوں کی حاجت کی وجہ سے یہ جائز ہے سود سے فرار حاصل کرتے ہوئے کیونکہ اہل بلخ قرضہ اور اجارہ کے عادی ہیں اور یہ انگور کے بیلوں میں درست نہیں جبکہ اہل بخارہ

---

(1) قد تقدم تخريجه.

(2) اس کی صورت یہ ہے کہ اس طور پر بیع کی جائے کہ بائع جب ثمن مشتری کو واپس کر دے گا تو مشتری مبیع واپس کر دے گا۔

اجارہ طویلہ کے عادی ہیں جو پودوں میں ممکن نہیں لہذا وہ اس کی بیع بطور بیع وفا کرنے میں مضطرب ہیں اور لوگوں پر جو معاملہ تنگ ہوتا ہے اس کے حکم میں وسعت آجاتی ہے۔" اھ

عرف خاص کی فروع میں "الاشباہ" کی نقل مکمل ہوئی۔

اعتراض

اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے "الاشباہ" کے حوالے سے بیان کیا کہ مشقت اور حرج اس جگہ معتبر ہیں جہاں کوئی نص وارد نہ ہو۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسف کا ضرورت کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کے جواز کے قول کو رد کیا گیا کہ اس کے خلاف نص وارد ہے۔

جواب

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ حرم کی گھاس کے چرانے کی حرمت کی نص حرج نہ ہونے کی دلیل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا صرف اذخر نامی گھاس کا حرج کی وجہ سے استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اذخر کے علاوہ میں حرج نہیں اس پر بناء کرتے ہوئے کہ اگر حرج ہو بھی تو بہت تھوڑا حرج ہے اور تھوڑی سی مشقت کے ساتھ اس حرج سے خروج ممکن ہے۔ بخلاف ہمارے مسئلہ کے، کیونکہ ایسی چیز میں تغییر لانا جس کے ایک زمانے کے عمومی افراد کثیر بلادِ اسلام میں عادی ہوں اس سے بڑھ کر کوئی حرج نہیں۔ اور بے شک یہ اس حرج سے بڑھ کر ہے جس کی وجہ سے ان بعض نجاسات کو معاف رکھا گیا جن کی ممانعت پر نص وارد ہے مثلاً ایسی سڑک جس پر نجاست غالب ہوگئی کی مٹی اور جیسے کپڑوں میں بلی کا پیشاب اور کنوؤں اور دودھ کے برتن میں قلیل لید وغیرہ لیکن یہ حکمِ معافی نجاست کی ادلہ کی تخصیص کی وجہ سے ہے۔ اور یہاں بھی اس کا دعویٰ ممکن ہے بایں طور کہ عرف کی وجہ سے معیار کے شرط قرار دینے کی ادلہ کی تخصیص اس صورت کے ساتھ کردی جائے جب زیادتی سے عاقدین میں سے کسی کے لئے منفعت (فائدہ) ہو، اسی وجہ سے اتنی تھوڑی مقدار میں

زیادتی جو کہ معیارِ شرعی کے تحت داخل نہ ہو، ناجائز نہیں۔ لہٰذا عدد کے ساتھ سکوں کو قرض لینا جائز ہے اور یہ اس وجہ پر ربا (سود) نہیں ہوگا۔ اسی طرح بیع اور اجارہ اور ان کی مثل دوسرے عقود کا معاملہ ہے۔

دلیل مسئلہ

اس پر دلیل فقہائے کرام کا یہ قول ہے کہ جب ثمن (نقدی) مطلق ہو تو اس سے مراد بیع ہونے والے شہر میں غالب طور پر مروّج سکہ لیا جائے گا۔ اور اگر سکے مختلف ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کیا ہو تو بیع فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں ایسی جہالت پائی جا رہی ہے جو جھگڑے کا باعث بن سکتی ہے اور سکوں کے مختلف ہونے سے مراد رواج میں برابری کے ساتھ مالیت میں مختلف ہونا ہے۔ جیسا کہ آج کل قاہرہ میں بندقی، قلتبای، سلیمی، مغربی، غوری سکے ہیں البحر میں اس کو بیان کیا۔ اور اسی کی مثل ہمارے زمانے کے جہادی محمودی اور عدلی سکے ہیں۔ کیونکہ یہ رواج میں تو برابر ہیں لیکن مالیت میں مختلف ہیں اسی طرح فندقی قدیم اور جدید کا معاملہ ہے۔ تو اگر کوئی سودا کرے اور قیمت میں فندقی کا نام لے اور بیان نہ کرے کہ کونسا فندقی؟ قدیم یا جدید تو جھگڑے کا سبب بننے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔ جب یہ ثابت ہوا کہ اصل علت جھگڑا ہے دو سکوں کی مالیت میں فرق کی وجہ سے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ جب جھگڑے کا اندیشہ نہ ہو تو فساد نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر عدلی سکے کے بدلے میں کوئی چیز خریدے اور بیان نہ کرے کہ اس سے مراد قدیم ہے یا جدید تو کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ مالیت میں برابر ہیں اگرچہ وزن میں مختلف ہیں اسی طرح اجارہ وغیرہ میں بھی کہا جا سکتا ہے۔

فسادِ بیع میں علت جھگڑے کا اندیشہ

اس پر دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے ایسی بیع کے فاسد ہونے کی صراحت کی جس میں کوئی ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی کے لئے نفع ہو۔ اور

اس پر نبی کریم ﷺ کی اس ممانعت سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا[1] اور قیاس سے بھی استدلال کیا۔ لیکن اس حکم ممانعت سے اس شرط کا استثنا کیا جس پر عرف جاری ہو گیا ہو جیسے جوتا کی اس شرط پر بیع کہ فروخت کنندہ (بائع) اس کو گانٹھے (سیئے) گا۔

"منح الغفار" میں فرمایا: "اگر آپ کہیں کہ اگر شرط متعارف عقد کو فاسد نہ کرے تو اس سے لازم آتا ہے کہ عرف حدیث پر قاضی (فیصلہ کرنے والا) ہو جائے۔"

(قلت) جواباً میں کہوں گا، عرف حدیث پر قاضی نہیں بلکہ قیاس پر قاضی ہے کیونکہ حدیث میں ممانعت کی علت جھگڑے کے واقع ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ یہ عقد کو اس کے مقصود یعنی جھگڑے کے اندیشہ کو ختم کرنے سے دور کردے گا۔ اور عرف ہونا نزاع کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا یہ شرط حدیث کے معنی و مقصود کے موافق ہے اور اس کے موانع میں سے قیاس کے سوا کچھ نہ بچا اور عرف قیاس پر قاضی ہے یعنی فوقیت رکھتا ہے۔" انتہیٰ

یہ میری سمجھ کی انتہاء ہے جو میں اس مسئلہ کی تقریر سے سمجھا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سکوں میں کھوٹ کے مسائل

پھر جان لیجئے کہ یہ تمام کلام اس وقت ہے جب سونے، چاندی پر کھوٹ غالب نہ ہو۔ اگر کھوٹ غالب ہو تو عرف کی اتباع کی وجہ سے وزن کے بجائے عدد سے قرض لینے کے جواز میں کوئی کلام نہیں بخلاف اگر غالب کھوٹ والے چاندی کے سکے کو خالص چاندی سے بیچے کیونکہ یہ وزن کرکے برابر بیچنے کے علاوہ جائز نہیں۔ "ذخیرہ برھانیہ" میں کتاب المداینات کی نویں فصل میں فرمایا، "امام محمد علیہ الرحمۃ نے الجامع میں فرمایا: "اگر درہم میں ایک تہائی چاندی

(1) قوله نهى رسول الله۔ عن بيع و شرط" ذكر هذه الالفاظ فى فتح القدير ج٦ص٧٦ عن ابى حنيفة مرفوعا معزيا الى الطبرانى فى المعجم الاوسط وغيره [illegible] الترمذى والنسائى مرفوعا لايحل سلف و بيع ولا شرطان فى بيع [illegible]

اور دو تہائی پیتل (کھوٹ) ہو اور کوئی ان کو عدد سے قرض لے اور یہ سکے لوگوں میں وزن کے بجائے عدد ہی سے مروج ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر لوگوں میں وزن سے مروج ہوں تو ان سکوں کا وزن کے علاوہ قرض لینا جائز نہیں کیونکہ سکے میں پیتل غالب ہو تو اس کے غالب ہونے کی وجہ سے اسی کا اعتبار ہے اور چاندی کا اس کے مغلوب ہونے کی وجہ سے اعتبار ساقط ہوگا اور پیتل کا موزونی ہونا نص سے ثابت نہیں اور جس چیز کا کیلی یا وزنی ہونا نص سے ثابت نہیں اس میں لوگوں کے تعامل کا اعتبار ہے۔ لہٰذا جب لوگوں کا تعامل ایسی چیزوں میں وزن سے ہو تو اس کو وزن کے علاوہ قرض لینا جائز نہیں جیسا کہ سونا چاندی کو وزن کے علاوہ قرض لینا جائز نہیں۔

اور جب لوگوں کا تعامل ایسے سکہ میں عدد سے ہو تو عدد کے علاوہ قرض لینا جائز نہیں۔ امام محمد علیہ الرحمۃ نے جب چاندی مغلوب ہو تو اس کا اعتبار ساقط کر دیا لیکن بیع کے جواز میں ساقط نہیں فرمایا بلکہ فرمایا: "ایسے سکے کو خالص چاندی سے بیچنا جائز نہیں سوائے چاندی کا اعتبار کرتے ہوئے انہوں نے حکم میں فرق اس لئے رکھا کیونکہ یہ قرض بیع کے مقابلے میں سریع الجواز ہے۔ کیونکہ یہ صورتاً تبادلہ ہے اور حکماً تبرع ہے۔ (بغیر کسی نفع کے) تبادلہ ہے اور ربا بیع میں متحقق ہوتا ہے نہ کہ تبرّع میں۔

امام محمد علیہ الرحمۃ کا بیع میں مغلوب چاندی کا اعتبار کرنا اور قرض میں اعتبار نہ کرنا بیع کے حال کی تنگی اور تبرّع کی وسعت کی وجہ سے ہے تاکہ بیع کی قرض پر مزیّت (اہمیت) ظاہر ہو سکے۔

دراہم میں چاندی کے غالب ہونے کی صورت

اگر درہم میں دو تہائی چاندی اور ایک تہائی پیتل ہو تو اس کو وزن کے علاوہ قرض لینا جائز نہیں۔ اگرچہ لوگوں میں بیع و شراء کا تعامل عدد کے ساتھ ہو کیونکہ جب چاندی غالب ہو تو

یہ اس طرح ہے گویا پورا سکہ ہی چاندی ہے مگر اس میں کچھ کھوٹ ہے اور اگر سکے میں تھوڑا کھوٹ ہو تو اس کو وزن کے علاوہ قرض لینا(1) جائز نہیں اگرچہ لوگ اس سکے سے بطور عددی خرید و فروخت کرتے ہوں یہی حکم یہاں ہے۔ اور اگر دراہم میں آدھی چاندی اور آدھا پیتل ہو تو اس صورت میں بھی وزن کے علاوہ میں ان کا قرض لینا جائز نہیں۔ کیونکہ ان میں سے کسی کا بھی اعتبار ساقط نہیں۔ کیونکہ اعتبار ساقط ہونا ان میں سے کسی کے مغلوب ہونے کی وجہ سے تھا جو کہ یہاں نہیں لہٰذا دونوں کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ جب ان میں سے ہر ایک کا اعتبار کرنا واجب ہے تو چاندی کے حق میں اس کا قرض لینا سوائے وزن کے جائز نہیں اور اگر ایسے سکے میں وزن کر کے قرض لینا ترک کر دیا جائے تو چاندی کے حق میں اس کا قرض لینا سوائے وزن کے جائز نہیں اور اگر ایسے سکے میں وزن کر کے قرض لینا ترک کر دیا جائے تو چاندی میں قرض باطل ہو جائے گا اور بالضرورۃ پیتل میں بھی قرض باطل ہو جائے گا۔" اھ

یہ تمام احکام ان سکوں سے قرض لینے اور ان سے خالص چاندی خریدنے کے ہیں۔

کھوٹ والے سکوں سے خرید و فروخت کا حکم

اگر کوئی ان کھوٹ والے سکوں سے کوئی سامان خریدے تو ذخیرہ ہی میں کتاب البیوع کی چھٹی فصل میں فرمایا: "امام محمد علیہ الرحمۃ نے الجامع میں فرمایا" اگر درہم میں دو تہائی پیتل ہو اور ایک تہائی چاندی ہو اور ان سکوں کے وزن سے کوئی سامان خریدے تو ہر حال میں جائز ہے اور یہ دراہم متعین نہ ہوں گے اور اگر ان سکوں کو بغیر متعین کئے بطور عدد ان سے کوئی چیز خریدے اور لوگوں میں رواج ان کے وزن کا ہو تو اس میں کوئی خیر نہیں۔ کیونکہ خریدار کا کہنا، "میں اتنے دراہم کے بدلے میں چیز خریدتا ہوں" اس سے مراد ان کا وزن لیا جاتا ہے

(1) یعنی خالص چاندی کھوٹ والے سکہ میں موجود چاندی سے زائد ہو تاکہ چاندی چاندی کے مقابلہ میں ہو جائے اور زائد چاندی پیتل کے مقابلہ میں ہو جائے۔

کیونکہ جب لوگوں میں ان سکوں کے عدد کے بجائے وزن سے خرید وفروخت کا تعامل ہے تو دراہم کی صفت اصلیہ یعنی وزن ہونا مقرر ہو گیا اور اعتبار وزن کا ہوگا۔ ثمن (نقدی) اگر موزونی ہو تو اس کی معرفت دو میں سے ایک بات سے ہوگی یا تو وزن ذکر کر دیا جائے یا پھر اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے اگر دونوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو ثمن مجہول ہوگا اور یہ جہالت عاقدین میں جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے سکوں میں ہلکے بھاری دونوں طرح کے سکے ہوتے ہیں۔ اور وزن کا زیادہ ہونا لوگوں میں معتبر ہے۔ کیونکہ وہ ان سکوں کے وزن ہی سے خرید وفروخت کرتے ہیں۔

اور اگر ان سکوں کو متعین کر کے بطور عدد بیع کرے تو کوئی حرج نہیں اگرچہ لوگ ان سکوں سے بطور وزن ہی خرید وفروخت کرتے ہوں کیونکہ جس ثمن کی طرف اشارہ کر دیا جائے اس کے وزن کی جہالت بیع کے جواز کو منع نہیں کرتی اور اگر ایسے سکے لوگوں میں بطور عدد مروج ہوں اور ان سکوں کو متعین کئے بغیر کوئی چیز خریدی تو جائز ہے اگرچہ ایسے سکوں کا وزن ہلکا بھاری ہوتا ہو کیونکہ جب لوگوں کا تعامل ایسے سکوں میں وزن کے بجائے عدد سے ہے تو ہلکے بھاری ہونے کی جہالت ایسی جہالت نہیں جو عاقدین میں جھگڑے کا باعث بنے۔ (کیونکہ عرف کی وجہ سے وزن کا اعتبار نہیں کیا جاتا) لہٰذا یہ جہالت بیع کے جواز کو منع نہیں کرتی۔

اور اگر ایسے سکے میں دو تہائی چاندی اور ایک تہائی پیتل ہو تو وہ زیوف اور نبہرجہ درھم کی طرح ہے[1] اگر ان سکوں کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو تو سوائے وزن کے ان سے خرید وفروخت کرنا جائز نہیں جیسا کہ اگر پورا سکہ ہی کھوٹی چاندی پر مشتمل ہو اسی وجہ سے ایسے درہم

---

(۱) زیوف سے مراد چاندی کا وہ سکہ ہے جو سرکاری ٹکسال کے علاوہ ڈھالا گیا ہو، سرکاری طور پر وہ سکہ قبول نہ کیا جاتا ہو، لیکن تجار اسے قبول کر لیتے ہوں اور اگر اس کے کھوٹ پن کی وجہ سے تجار بھی قبول نہ کرتے ہوں تو اسے نبہرجہ کہتے ہیں۔

کا سوائے وزن کر کے قرض لینا جائز نہیں اور اگر اشارہ کر دیا ہو تو بغیر وزن کے بھی خرید و فروخت جائز ہے۔ اور اگر درہم میں آدھی چاندی اور آدھا پیتل ہو تو وہی حکم ہے جو ایک تہائی[1] پیتل اور دو تہائی چاندی والے سکے کا ہے کیونکہ برابری کے وقت چاندی پیتل کے تابع نہ ہوگی تو چاندی کے حق میں سوائے بطور وزن خرید و فروخت جائز نہیں اسی طرح پیتل کے حق میں بھی۔" انتہیٰ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں: "اس تفصیل سے اصل مسئلہ میں ایک قسم کی تخفیف حاصل ہو گئی، کیونکہ ہمارے زمانے کے اکثر دراہم میں چاندی پر کھوٹ غالب ہوتا ہے لہٰذا ان کے ذریعے بطور عدد خرید و فروخت جائز ہے چاہے متعین کیا ہو یعنی اشارہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور یہ احکام اس وقت ہیں جب ان سکوں سے کوئی سامان خریدا ہو۔ اگر ان سے خالص چاندی خریدے تو بطور وزن کے علاوہ جائز نہیں جیسا کہ گزرا۔

اور اگر ان سکوں سے ان ہی کی جنس کے سکے خریدے تو ذخیرہ ہی میں پچھلی بحث کے بعد فرمایا، "اگر ان دراہم کی مختلف اقسام ہوں کہ ایک قسم میں دو تہائی چاندی ہو جب کہ دوسری قسم میں دو تہائی پیتل ہو اور تیسری میں نصف چاندی ہو تو ان میں سے ایک قسم کے سکے کو دوسری قسم کے سکے سے زیادتی کے ساتھ نقد فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں، کہ ایک سکے کی چاندی دوسرے سکے کے پیتل کے مقابل رکھی جائے اسی طرح دوسرے سکے

(۱) عربی عبارت میں: ثلثاها صفراً وثلثهافضة۔ کے الفاظ ہیں لیکن جو حکم بیان کیا وہ اس کا نہیں ہو سکتا کہ اس صورت میں تو چاندی مغلوب ہے اور تعلیل میں کہا جا رہا ہے چاندی پیتل کے تابع نہ ہوگی اس لئے اس کی صحیح عبارت اس طرح ہونی چاہئے: ثلثها صفراً وثلثاهافضۃ۔ اب اس مسئلہ کی تعلیل درست ہوگی کہ اس صورت میں چاندی غالب ہے اور پیتل مغلوب، اس لئے ترجمہ اس کے مطابق کیا گیا ہے۔

میں۔ جس طرح کہ اگر کوئی خالص پیتل اور چاندی پیتل اور چاندی کے بدلے میں بیچے تو یہ جائز ہے لیکن ادھار ناجائز ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں وزن مشترک ہے اور دونوں ثمن بھی ہیں لہٰذا ادھار ناجائز ہے۔ اور اگر اس سکے کی ایک جنس اسی جنس کے بدلے میں زیادتی کے ساتھ بیچے تو اگر چاندی غالب ہے تو ناجائز ہے کیونکہ مغلوب کا اعتبار نہیں لہٰذا پورا سکہ ہی چاندی قرار پائے گا۔ اور برابری کے ساتھ ہی فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر پیتل غالب ہو یا چاندی اور پیتل دونوں برابر ہوں تو زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ایک جنس چاندی کو دوسری پیتل کے مقابل رکھنے کی وجہ سے جائز ہے اور اس کا نقد (ہاتھوں ہاتھ) ہونا بھی شرط ہے۔ اور اسی پر تفریع کرتے ہوئے فقہاء نے فرمایا کہ ہمارے زمانے کے عدلی سکے میں سے ایک کو دو بدلے میں نقد بیچنا جائز ہے۔ یہ "الجامع الکبیر" سے خلاصہ ہے۔ اھ ملخصاً

تنبیہ

یہاں ایک چیز اور باقی ہے جس پر تنبیہ کرنا مناسب ہے اور اس کو میں نے اپنے رسالہ "تنبیہ الرقود فی احکام النقود" میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ شام کے شہروں میں یہ عرفِ عام ہو چکا ہے کہ وہ لوگ قروش کے ساتھ خرید و فروخت کرتے ہیں اور یہ چاندی کی ایک مقدارِ معلومہ کا سکہ ہے جو چالیس مصری سکے کے برابر ہے۔ آج کل اس کی قیمت چالیس سے زائد ہو گئی ہے اور ان کے عرف میں یہ باقی ہے کہ وہ مطلقاً قرش بول کر چالیس مصری جیسا کہ ابتداء میں تھا مراد لیتے ہیں۔ لیکن وہ اس سے ذاتِ قرش یا ذاتِ مصری مراد نہیں لیتے بلکہ سودے کے وقت وہ قرش بولتے ہیں اور ادائیگی کے وقت جتنی قیمت عقد کے وقت مقرر ہوئی تھی اس کی مقدار ادا کرتے ہیں یا تو مصری سکوں سے یا اس کے علاوہ اور سکوں سے، سونے کے ہوں یا چاندی کے۔ یہ قرش ان کے نزدیک ثمن (قیمت) کی مقدار کا بیان ہے ان مروج سکوں میں سے جو مالیت میں مختلف ہیں اور رواج میں برابر ہیں۔ یہ قرش

کسی سکے کی نوع یا جنس کا بیان نہیں۔ ان میں سے کوئی مثلاً سو قرش کا کپڑا خریدتا ہے اور ایک قرش کے بدلے چالیس مصری سکے ادا کرتا ہے یا پھر صحاحِ عتیقہ سکے میں ادائیگی کرتا ہے جس کا ایک سکہ آج کل ایک سو بیس مصری سکوں کے برابر ہے۔ لہٰذا وہ تین قرش کے بدلے ایک صحاح عتیقہ سکہ دیتا ہے یا پھر جدیدہ سلیمیہ سکے سے ادائیگی کرتا ہے جس کا ایک سکہ آج کل سو مصری سکوں کے برابر ہے تو وہ ڈھائی قرش کی جگہ ایک جدیدہ سلیمیہ دیتا ہے۔ یا پھر جدیدہ محمودیہ سکہ دیتا ہے جس کا ایک سکہ آج کل ستر مصری سکوں کے برابر ہے لہٰذا وہ پونے دو قرش کے بدلے اس کا ایک سکہ دیتا ہے یا پھر وہ ریال یا ذھب کی مختلف انواع جو رواج میں برابر ہیں کی مصری سکوں کے مقابل قیمتِ معلومہ سے ادائیگی کرتا ہے۔ اسی طرح ان کے عرف میں عام ہے۔ خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا، عالم ہو یا جاہل۔ وہ اطلاق قرش کے وقت یہی سمجھتے ہیں۔ اور اگر کسی خاص نوع کا ارادہ ہو تو اس کو معین کرتے ہیں اور کہتے ہیں، "میں نے آپ کو فلاں ذھب یا فلاں ریال کے سو قرش کے بدلے میں فلاں چیز بیچی۔" ان میں سے کوئی نہیں سمجھتا کہ جب وہ قروش سے خریداری کرے اور مطلق قرش بولے تو اس پر قرش ہی کی ادائیگی لازم ہے یہ ان کے نزدیک عرفِ قولی ہو گیا اور وہ مخصص ہے جیسا کہ ہم "التحریر" کے حوالہ سے پہلے نقل کر چکے۔

اس کی نظیر

میں نے اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کی مثال ونظیر قنیہ میں دیکھی۔ قنیہ کے باب المتعارف بین التجار کالمشروط میں علاء الدین ترجمانی کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرمایا: "کسی نے کوئی چیز دس دینار کے بدلے فروخت کی اور اس شہر والوں کی عادت ہے کہ وہ ایک دینار کے بدلے پانچ سُدس (ایک سکہ) دیتے ہیں اور یہ ان میں مشہور ہو تو عقد سے وہی مراد لیا جائے گا جو لوگوں میں اس تجارت کے بارے میں مشہور ومعروف ہے" پھر فتاویٰ ابو

الفضل کرمانی کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرمایا: "اہل خوارزم کی عادت جاریہ ہے کہ وہ کوئی سودا مثلاً ایک دینار کے بدلے خریدتے ہیں اور ادائیگی محمودی دینار کے دو تہائی یا وطسوجِ نیسابوری دینار کا دو تہائی (جوکہ مروج ایک دینار کے برابر ہیں) ادا کرتے ہیں فرمایا، اس طرح ادائیگی سے پورا حساب چکتا کردیا سمجھا جاتا ہے اور زیادتی یعنی ایک تہائی ان کے ذمہ باقی نہیں رہتی۔"

یہ نصِ فقہی ہے عرف کے اعتبار میں کہ دینار کا ذکر کرکے وزن میں اس سے کم مگر قیمت میں برابر سے ادائیگی کردی جائے۔ لہٰذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے عقد میں مذکور سکہ ادا کرنا معین نہیں جیسا کہ ہمارے عرف میں قرش کا معاملہ ہے۔ لیکن ہمارے عرف میں اس سے مراد اس کی وہ قیمت لی جاتی ہے جو رواج میں برابر اور مالیت میں مختلف سونے یا چاندی کے مختلف سکوں میں سے اس کے برابر ہے۔ کسی سکے میں رواج میں برابری اور مالیت کا مختلف ہونا اگرچہ بیع کی صحت کو منع کرتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب یہ مختلف ہونا جہالت کا اس طرح سبب بنے کہ اس سے ثمن کا مختلف ہونا لازم آئے۔ جیسے فُندقی سکے سے خریدے اور اسے جدید یا قدیم کے ساتھ مقید نہ کرے۔ کیونکہ فندقی قدیم آج کل پچیس قرش اور جدید بیس قرش کے برابر ہے۔ لہٰذا فروخت کنندہ قدیم طلب کرے گا (کہ اس میں اس کا فائدہ ہے) اور خریدار جدید دینے کی کوشش کرے گا تو یہ عقد قیمت کی جہالت اور جھگڑے کا سبب بنے گا لہٰذا صحیح نہیں۔ بخلاف اگر کوئی کہے "میں فلاں چیز مثلاً بیس قرش میں خریدتا ہوں" اور پھر فندقی جدیدی یا مروج کوئی اور سکہ کی وہ قیمت جو عقد کے وقت تھی حساب لگاکر بیس قرش کے بدلے ادا کردے کہ اس میں نہ تو کوئی جہالت ہے نہ ہی کسی جھگڑے کا احتمال۔ کیونکہ یہ بات معلوم شدہ ہے کہ قرش سے عینِ قرش نہیں بلکہ کوئی بھی نقدی ہے جو اس کی قیمت کے مساوی ہو۔ بیع کے صحیح ہونے کا دارومدار ثمن (قیمت) کی مقدار کی معرفت اور جہالت اور

جھگڑے کے نہ ہونے پر ہے اور مذکورہ عقد میں یہ بات حاصل ہے اور اگر ہمارے زمانے کے ہر درہم میں کھوٹ غالب ہو تو اصل مسئلہ میں کوئی اشکال ہی نہیں۔ اشکال تو اس وقت ہے جب بعض سکوں میں چاندی غالب ہو۔ کیونکہ ایسے سکے کا سوائے بطور وزن کے ادا کرنا جائز نہیں ہوتا۔

لہٰذا ہمیں ضرورت کی وجہ سے عرف کا قول کرنے کی احتیاج ہوگی جیسا کہ ہم نے پیچھے ثابت کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اعتراض: اگر آپ یہ کہیں کہ پیچھے جو آپ نے بیان کیا کہ عرفِ عام حدیث پاک کی تخصیص کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جب وہ عرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد سے ہو۔

اس کی دلیل علماء کا بیع الاستصناع میں یہ کہنا ہے کہ " قیاس تو اس بیع کے عدمِ جواز کا ہے لیکن ہم نے قیاس کو تعامل کی وجہ سے ترک کر دیا کہ یہ تعامل کسی صحابی یا تابعی یا کسی بھی زمانے کے علماء کے منع کیے بغیر جاری ہے اور ایسا تعامل حجت (دلیل) ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔"

جواب

میں جواباً کہوں گا! جو علماء کے تفریع کردہ مسائل میں نظر رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ تعامل کے اس سے زیادہ عام معنی مرادِ علماء ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ بیع اور شرط سے منع کیا گیا اور فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی کہ شرط متعارف بیع کو فاسد نہیں کرتی۔ جیسے جوتا اس شرط پر خریدنا کہ دوکاندار اس کو گانٹھے گا۔

اور یہی حکم اس کا ہے کہ اگر پھٹا ہوا کپڑا یا چمڑے کا موزہ اس شرط پر خریدے کہ فروخت کنندہ اس کو سی کر، رفو کر کے دے گا کیونکہ فقہاء نے فرمایا، یہ سودا عرف کی وجہ سے

صحیح ہے۔ انہوں نے حدیث کو عرف سے خاص کر دیا۔

آپ کا دعویٰ کہ عرفِ عام ان معنی میں جو آپ نے ذکر کئے وہی حدیث کی تخصیص کر سکتا ہے اس وقت صحیح ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اور ان جیسے دوسرے مسائل میں مجتہدین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور دیگر مجتہدین کے زمانے سے یہ عرف موجود تھا۔ ورنہ یہ اپنے عموم پر باقی رہے گا یعنی عرف کے وہی معنی مراد ہوں گے جو ایک شہر کے عرفِ خاص کے مقابل ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عرفِ عام وہ ہے جس پر عموماً عمومی شہروں کے لوگ عمل کرتے ہوں چاہے یہ عرف قدیم ہو یا جدید۔

دلیلِ مسئلہ

اور اس پر دلیل ہمارا وہ قول ہے جو ہم نے ذخیرہ کے بعد مشائخِ بلخ کی اس بات کے رد میں کہ انہوں نے شرب نہر کے پانی کی بیع اور ان کی مثل دیگر باتوں میں بلخ کے عرف کا اعتبار کیا تھا نقل کیا کہ ایک شہر کے عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جاتا اور نہ ہی اس کی وجہ سے حدیث کی تخصیص کی جاتی ہے۔ "اگر عرف کے وہی معنی مراد ہوتے جو آپ نے ذکر کئے تو ان کے رد کے لئے کلام کا حق یہ تھا کہ کہا جاتا، "عرفِ حادث یعنی نئے عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جاتا الخ۔"

غور کیجئے۔ اور بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عرف کے وہی معنی مراد ہیں جو آپ نے ذکر کئے تو ایک شہر کے عرف خاص کا اعتبار کرنا مذہب احناف ہی کا ایک قول ہے اور قولِ ضعیف پر ضرورت کے وقت عمل کرنا جائز ہے جیسا کہ میں نے شرحِ منظومہ کے آخر میں بیان کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بلکہ فتح القدیر میں محقق علی الاطلاق ابن ہمام علیہ الرحمۃ نے جوتا بائع کے سینے کی شرط پر خریدنے کا مسئلہ ذکر کیا اور فرمایا: "یہ بیع استحساناً جائز ہے اور عاقل کو اس شرط کی پابندی لازمی

ہے۔ "پھر فرمایا: "اسی کی مثل ہمارے شہروں میں کھڑاؤں (لکڑی کی چپل) کو اس شرط پر خریدنا کہ دوکاندار ان میں چلنے کے لئے میخ لگا کر دے گا۔ "اھ

یہ عرفِ حادث بلکہ عرفِ خاص بھی ہے کہ بہت سے ایسے شہر ہیں جن میں کھڑاؤں پہنے ہی نہیں جاتے اور محقق علی الاطلاق نے شرط کے ساتھ بیع کی ممانعت والی نص (حدیث) کی تخصیص کے لئے اسے معتبر قرار دیا۔

الباب الثانی

باب ثانی اس بیان میں کہ اگر عرف ظاہر الروایہ کی مخالفت کرے۔ ہم کہتے ہیں:

" جان لیجئے کہ مسائل فقہیہ یا تو نص صریح سے ثابت ہوں گے اور یہ فصلِ اول میں مذکور ہوا یا اجتہاد و رائے کی کسی قسم کی وجہ سے ثابت ہوں گے اور بہت سے ایسے مسائل بھی ہوتے ہیں جن کی بنا مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے کہ اگر نئے عرف کے زمانے میں وہ مجتہد ہوتے تو اپنی پہلی بات کے بر خلاف کہتے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے اجتہاد کی شرائط میں فرمایا:"مجتہد کے لئے لوگوں کی عادات کی معرفت بہت ضروری ہے کہ بہت سے احکام اختلافِ زمان کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔" اس زمانے کے لوگوں کے عرف تبدیل ہونے یا کسی ضرورت کے پیدا ہونے یا اس زمانے کے لوگوں کے فساد کی وجہ سے۔ اگر پہلا حکم ہی باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور ضرر میں ڈالنا لازم آتا ہے ان قواعد شرعیہ کی مخالفت کرنا ہو گا جو کہ تخفیف و آسانی اور ضرر و فساد کو دور کرنے پر مبنی ہیں تا کہ دنیا مکمل نظام اور اچھے احکام کے ساتھ باقی رہے۔ اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ ہمارے مشائخِ مذہب نے بہت ساری جگہوں میں مجتہد کی اس نص کی مخالفت کی جس کی بنا انہوں نے اپنے زمانے کے اعتبار پر رکھی تھی۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر مجتہد اس زمانے میں ہوتے تو وہی قول کرتے جو انہوں نے مذہب کے قواعد کے مطابق اختیار کیا۔

مثالیں

اس کی مثال مشائخ کا معلمین کے عطیات و وظائف جو صدرِ اول سے جاری تھے

کے ختم ہوجانے کی وجہ سے تعلیم قرآن اور اس کی مثل (تعلیم فقہ وغیرہ) کے اجارے کے جواز کا فتویٰ دینا ہے۔ کیونکہ اگر معلمین بغیر اجرت کے تعلیم میں مشغول رہیں تو اس سے ان کا اور ان کے اہل و عیال کا ضائع ہونا لازم آتا ہے اور اگر کاروبار صنعت و حرفت میں مشغول ہوتے ہیں تو دین و قرآن کا ضیاع لازم آتا ہے۔ لہٰذا فقہاء نے تعلیم قرآن کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا۔ اسی طرح امامت اور اذان کی اجرت کے جواز کا حکم دیا۔ اگرچہ یہ اس بات کے مخالف ہے جس پر امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ متفق ہیں کہ ان چیزوں کا اجارہ اور ان کی اجرت لینا دیگر عبادات جیسے روزہ، نماز، حج، قراءتِ قرآن وغیرہ کی طرح ناجائز ہے۔

دوسری مثال

اس کی دوسری مثال امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا شہادت کے لئے ظاہری عدالت کا کافی نہ ہونے کا قول ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ قول امام اعظم رضی اللہ عنہ کے قول کا مخالف ہے کیونکہ امام اعظم رضی اللہ عنہ کا قول اپنے زمانے کے لوگوں کے غالب طور پر عادل ہونے کی وجہ سے تھا یہ وہ زمانہ تھا جس کے خیر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی دی اور صاحبین نے وہ زمانہ پایا جس میں کذب (جھوٹ) عام ہو چکا تھا۔ علماء نے صراحۃً بیان کیا کہ یہ اختلاف زمانے اور وقت کی وجہ سے تھا نہ کہ دلیل و حجت کی وجہ سے۔

تیسری مثال

اس کی ایک اور مثال بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے اکراہ کے ثبوت کا قول ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ قولِ امامِ اعظم علیہ الرحمہ کے خلاف ہے کیونکہ امام اعظم علیہ الرحمہ کا قول اپنے زمانے کے اعتبار سے تھا کہ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کے لئے ممکن نہ تھا کہ دوسرے کو اکراہ (مجبور) کرے پھر فساد کثیر ہو گیا اور بادشاہ کے علاوہ بھی اکراہ متحقق ہونے لگا۔ امام

محمد رحمہ اللہ نے اپنے زمانے کے اعتبار سے اس کا قول کیا اور اسی وجہ سے متاخرین علماء نے اسی قول پر فتویٰ دیا۔

چوتھی مثال

اس کی ایک اور مثال سائی کو ضامن قرار دینے کا قول ہے باوجود اس کے کہ یہ قول امام کے خلاف ہے کیونکہ مذہب احناف کا قاعدہ (اصول) ہے کہ مباشر (فعل کو انجام دینے والے) پر ضمان (تاوان) ہے نہ کہ متسبب (سبب بننے والے) پر لیکن علماء نے فسادی، نقصان کے اسباب کرنے والوں کی کثرت کی وجہ سے زجراً اس کے ضامن ہونے کا فتویٰ دیا بلکہ فتورِ زمان میں علماء نے اس کے قتل کا حکم دیا۔

دیگر مثالیں

اس کی مثالیں اور دیگر مسائل بھی ہیں جیسے (1) اجیر مشترک کو ضامن قرار دینا (2) فقہاء کا قول کہ ہمارے زمانے میں وصی کو مالِ یتیم میں مضاربت کا حق نہیں (3) فقہاء کا وقف اور یتیم کی زمین غصب کرنے والوں کو ضامن قرار دینے کا فتویٰ دینا، کیونکہ اصلِ مذہب میں (منافع کے) غاصب کا ضامن نہ ہونا ہے (4) موقوفہ جائیداد: گھروں کو ایک سال سے زائد اور دیگر زمین کو تین سال سے زائد اجارہ کے جائز نہ ہونے کا فتویٰ دینا باوجود اس کے کہ یہ اصلِ مذہب کے خلاف ہے۔ اور اجارہ میں کسی خاص مدت کی قید کا نہ ہونا ہے (5) عورتوں کا نمازِ باجماعت کے لئے مسجد جانے سے منع کرنا جو کہ وہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں جاتی تھیں (6) شوہر نے اگرچہ مہر معجل ادا کر دیا ہو فسادِ زمان کی وجہ سے اسے سفر پر بیوی کو ساتھ لے جانے سے منع کرنے کا فتویٰ دینا (7) فسادِ زمان کی وجہ سے بغیر گواہی شوہر کے قول کو قبول نہ کرنا کہ اس نے عورت کی طلاق کی قسم کے بعد اِن شاء اللہ کہہ دیا تھا باوجود اس کے کہ ظاہر الروایہ اس کے برعکس ہے (8) صحبت کے بعد عورت کا قول قبول نہ کرنا کہ اس نے وہ مہر

جس پر پہلے قبضہ شرط کیا گیا تھا وصول نہیں کیا باوجود اس کے کہ عورت قبضہ کا انکار کرنے والی ہے اور مذہب احناف کا قاعدہ ہے کہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ کیونکہ عرف و عادت یہی ہے کہ عورت ایسا مہر قبضہ کئے بغیر خود کو مرد کے حوالے نہیں کرتی (۹) اسی طرح فقہاء کا کہنا کہ کل حل علی حرام (تمام حلال چیزیں مجھ پر حرام ہیں) کہنے سے عرف کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

مشائخِ بلخ نے فرمایا: "امام محمد علیہ الرحمۃ کا قول کہ ان الفاظ سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی ان کے شہروں کے عرف کی بناء پر تھا۔ جب کہ ہمارے شہروں کے عرف میں لوگ ان الفاظ سے اپنی منکوحہ کو حرام کرنا مراد لیتے ہیں لہٰذا یہ الفاظ اسی پر محمول کئے جائیں گے۔" اھ

علامہ قاسم نے فرمایا: "ہمارے شہروں میں ان معنی میں اور جو الفاظ مستعمل ہیں ان میں (1) الطلاق یلزمنی (طلاق مجھے لازم ہوگئی) (2) والحرام یلزمنی (حرام مجھے لازم ہوگیا) (3) وعلی الطلاق (مجھ پر طلاق ہے) (4) علی الحرام (مجھ پر حرام ہے) کے الفاظ ہیں۔" اھ

(10) اسی طرح ہمارے زمانے میں فقہاء کا مزارعت، معاملہ اور وقف میں ضرورت وابتلاء کی وجہ سے صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ہے۔ (11) اگر شفیع ایک ماہ تک طلبِ تقریر کو مؤخر کرے تو مشتری (خریدار) کو ضرر سے بچانے ہوئے حق شفعہ ساقط ہونے میں بہت سے فقہاء نے امام محمد علیہ الرحمۃ کے قول پر فتویٰ دیا (12) فقہاء کا امام حسن علیہ الرحمۃ کی روایت پر فتویٰ دینا کہ اگر آزاد عاقلہ، بالغہ عورت بغیر کفو کے ولی کی اجازت کے بغیر خود نکاح کرے تو فسادِ زمان کی وجہ سے اصلاً نکاح ہی نہ ہوگا (13) ضرورت کی وجہ سے راستے کی مٹی کی (نجاست) معاف ہونے کا فتویٰ دینا (14) بیع الوفا کے جواز کا فتویٰ دینا (15) مشکیزے کے پانی کی مقدار بیان کئے بغیر پانی لینے کے عقد کا جواز (16) حمام میں ٹھہرنے اور پانی کی مقدار بیان

کئے بغیر داخل ہونے کا جواز۔ اور ان ہی کی مثل دوسرے مسائل جن کا حکم اہل زمان کی عادات اور ان کے احوال جن کی معرفت ایک مجتہد کے لئے ضروری ہے کے تبدیل ہونے کی وجہ سے تبدیل ہوگیا۔ یہ مسائل بہت زیادہ ہیں ان کو شمار میں لانا ممکن نہیں عنقریب ہم ان میں سے چند اہم مسائل بطور نمونہ ذکر کریں گے۔

قرائن احوالِ عرفیہ پر حکم دینا

اسی کے قریب بہت سے وہ مسائل بھی ہیں جن میں فقہاء نے احوالِ عرفیہ کے قرائن وشواہد کی وجہ سے حکم جاری کیا۔ جیسے (1) میزاب اور چکی کے پانی میں اختلاف کا مسئلہ (2) اسی طرح حوض کی متنازعہ دیوار کا اس کے حق میں فیصلہ دینا جس کی زمین حوض سے متصل ہے پھر اس کے حق میں جس کی اس دیوار پر کوئی کڑی (لکڑی) ہو یہ اس کے پہلے قبضہ کر لینے کی دلیل ہے (3) فقہاء کا کسی چیز کا ایسے کے حق میں ملکیت کی گواہی دینے کو جائز کہنا جس کو تم اس کے قبضے میں تصرف کرتا دیکھو (یعنی قبضے کو ملکیت کی دلیل قرار دینا) اسی طرح ایسے مرد و عورت جو میاں بیوی کی طرح رہتے ہوں ان کے میاں بیوی ہونے کی گواہی دینا (4) اسی طرح گھر کے سامان میں میاں بیوی کے اختلاف کا مسئلہ کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کے لائق و مناسب جو سامان ہو اس کے بارے میں اس کے قول کا معتبر ہونا اور بقیہ چیزوں میں شوہر کے قول کا معتبر ہونا (5) پوشیدہ دفینوں میں علامتِ اسلام اور علامتِ کفر کی بناء پر حکم دینا۔ اسی طرح کفار کے ساتھ جنگ میں مقتولین میں علامتِ اسلام کی بناء پر نمازِ جنازہ پڑھنا (6) جس کا امردوں میں دلچسپی لینا معروف ہے اس کا اس کے تابع امرد کے خلاف مال کا دعویٰ نامنظور کرنا جیساکہ مولیٰ ابوالسعود اور تمر تاشی اور رملی نے فتویٰ دیا۔ (7) جس پر قتل یا اس کی مثل کا الزام ہو اور ظاہری علامتیں بھی اس کے خلاف موجود ہوں کو (فیصلہ ہونے تک) قید میں ڈال دینا (8) شادی کی رات جو عورت دلہن کے روپ میں کمرے میں ہو اس سے

صحبت کا جائز ہونا اگر چہ دو عادل مرد گواہی بھی نہ دیں کہ یہ تیری بیوی ہے (9) نابالغ اور غلام کے ہاتھ سے ہدیہ (تحفہ) قبول کرنے کا جواز (10) میزبان جو کھانا مہمان کے سامنے رکھے اس میں سے کھالینا (اگر چہ الفاظ میں اجازت نہ دی ہو) (11) راستے میں جو چیزیں پھینک دی جاتی ہیں جیسے انار اور خربوزے کے چھلکے وغیرہ اٹھانے کا جواز (12) راستے کی سبیلوں سے پانی کا جواز (13) ان سبیلوں سے وضو کرنے کے عدم جواز کا قول (14) اپنے پڑوسی یا قریب کے کسی گھر کی فروخت پر سکوت کرنے والے کا بعد میں ان کے خلاف دعویٰ نامنظور کرنا۔ اسی طرح جو کسی گھر پر قابض شخص کو مالکوں کی طرح اسے گراتے یا اس میں تعمیر کرتے دیکھ کر خاموش رہے اس کا دعویٰ نامنظور ہونا (15) اسی کی مثال ہے جو "البحر الرائق" اور "تنویر الابصار" نے "خزانۃ الاکمل" سے نقل کیا کہ ایک غریب و تنگ دست شخص کے گھر میں ایک غلام جس کے پاس بیس ہزار دراہم کی تھیلی ہے ایک مالدار جس کا دولت مند ہونا معروف ہے نے اس غلام کا دعویٰ کیا تو یہ غلام اور تھیلی اس کی قرار دی جائے گی (16) ایسے ہی کسی کے گھر جھاڑوں دینے والے کے گلے میں جھوردار قیمتی چادر ہو تو (دعویٰ کرنے پر) یہ چادر مالک مکان کی قرار دی جائے گی (17) ایسی کشتی میں سوار دو شخص جس میں آٹا ہو ان میں سے ایک آٹا فروخت کرتا ہے اور دوسرا ملاح ہے تو آٹا پہلے کا اور کشتی دوسرے شخص کی قرار دی جائے گی (18) اسی طرح کوئی شخص جو کوئی خاص چیز فروخت کرنے میں مشہور ہے کسی کے گھر میں داخل ہوا اور اس کے ساتھ اس چیز میں سے کچھ موجود تھا اگر وہ دونوں (یعنی مالک مکان اور جو فروخت میں مشہور ہے) اس چیز کا دعویٰ کریں تو وہ چیز فروخت میں مشہور شخص کی قرار دی جائے گی (19) اسی طرح کتبِ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ ایک شخص کسی کے مکان میں داخل ہوا تو مالک مکان نے اسے قتل کر دیا اور دعویٰ کیا کہ یہ بدکار آدمی ہے جو مجھے قتل کرنے کے ارادے سے گھر میں گھسا تھا، اگر داخل ہونے والا بدکاری و بدمعاشی میں معروف ہے تو قصاص نہیں۔

لیکن "براریہ" میں ہے کہ استحساناً دیت (خون بہا) واجب ہوگی کہ دلالت حال نے قصاص میں شبہ پیدا کیا نہ کہ مال میں (20) اسی طرح امام سرخسی کی "شرح السیر الکبیر" میں ہے: "اگر مسلم کے پاس شراب پائی گئی اور وہ کہے میں اس کو سرکہ بنانا چاہتا ہوں یا یہ میری نہیں تو اگر وہ دین دار شخص ہے جس پر شراب نوشی کا الزام نہ ہو تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا ظاہرِ حال اس کے حق میں گواہی دے رہا ہے اور ظاہر پر حکم کرنا واجب ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف ظاہر ہو۔" اھ

اور اسی کی مثل دیگر مسائل جن پر علماء نے عرف اور قرائن کی وجہ سے عمل کیا۔ یہ صریح مقال کے بجائے حال کی گواہی پر اکتفا کرتے ہوئے صریح بولنے ہی کی طرح ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا: ﴿اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِیْنَ﴾[1] ترجمہ کنزالایمان: بے شک اس میں نشانیاں ہیں فراست والوں کیلئے۔ اور اس فرمان میں: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ كَانَ قَمِیْصُهٗ﴾[2] ترجمہ کنزالایمان: اور عورت کے گھر والوں میں سے ایک گواہ نے گواہی دی اگر ان کا کرتا۔ الآیۃ

علامہ محقق ابوالسیر محمد بن غرس نے "الفواکہ البدریہ" کی چھٹی فصل میں قاضی کے فیصلہ دینے کے طریقوں میں ذکر کیا کہ من جملہ قضا کے طریقوں میں سے ایسے قرائن و شواہد بھی ہیں جو فیصلہ طلب بات پر اس طرح بالکل واضح دلالت کرے کہ وہ یقین کامل کے درجے میں ہو جائے۔ فقہاء نے فرمایا: "اگر کوئی انسان کسی گھر سے اس حال میں برآمد ہو کہ اس کے ہاتھ میں چھری ہو اور وہ خون میں لت پت ہو۔ اور اس پر تیزی اور گھبراہٹ کے

(۱) سورۃ الحجر، آیت نمبر ۷۵، پ ۱۴۔

(۲) سورۃ یوسف، آیت نمبر ۲۶، پ ۱۲۔

آثار طاری ہوں لوگ فوراً گھر میں گھسے تو وہاں ایک شخص کا گلہ کٹا ہوا پایا جو اپنے خون میں لتھڑا ہوا تھا اور پہلے شخص جو گھر کے باہر مذکورہ حالت میں پایا گیا تھا کے علاوہ گھر میں کوئی بھی نہ ہو تو اس کو گرفتار کرلیا جائے گا اور کوئی بھی شک نہ کرے گا کہ یہی قاتل ہے۔ یہ کہنا کہ مقتول نے خود اپنے آپ کو ذبح کرلیا ہو یا اس شخص کے علاوہ کسی اور نے قتل کیا پھر دیوار کود کر فرار ہوگیا ہو یہ ایک احتمالِ بعید ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ یہ احتمال بغیر کسی دلیل کے ہے۔

اہم وضاحت

اگر آپ سوال کریں کہ عرف تو اختلافِ زمان کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے اگر کوئی نیا عرف جاری ہو جائے تو کیا ہمارے زمانے کے مفتی کے لئے جائز ہے کہ وہ اس نئے عرف کے مطابق اور مذہب کی کتابوں میں منصوص (موجود) مسائل کے خلاف فتویٰ دے؟ اسی طرح حاکم کو آج کل قرائن پر عمل کرنے کا اختیار ہے؟

جواب

اس رسالے کی بنیاد اسی مسئلہ پر ہے۔ جان لیجئے کہ جن متاخرین علماء نے مذہب احناف کی کتابوں میں موجود جن بعض سابقہ مسائل کی مخالفت کی وہ صرف زمانے اور عرف کی تبدیلی کی وجہ سے تھا۔ اور ان کے اس علم کی وجہ سے کہ اگر صاحبِ مذہب امام اعظم علیہ الرحمۃ بھی ان کے زمانے میں ہوتے تو وہی قول کرتے جو انہوں نے کیا کہ جس کے ذریعے ظالم سے حق واپس لیا جاسکے اور لوگوں کو تکلیف میں ڈالنے والوں کا دعویٰ دفع کرسکے اور اسی کی مثل ایسے لوگوں کا دعویٰ رد کرسکے اور ان کو قید اور اسی کی مثل کوئی سزا دے۔

لیکن ہر مفتی اور حاکم کے لئے نظرِ سدید اور کافی عرصے فقہ میں مشغولیت اور احکام شرعیہ اور وہ شرائط جن کی رعایت ضروری ہے کی معرفت ضروری ہے۔ کیونکہ قرائن پر فیصلہ کرنا کوئی امرِ کلی نہیں۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اگر کوئی مغرب میں رہنے والا مشرق میں رہنے

والی عورت سے نکاح کرلے اور ان کے مابین چھ ماہ کی مسافت ہو اور عورت کو چھ ماہ کے بعد
بچے کی ولادت ہو تو اس حدیث کہ "بچہ صاحب فراش (شوہر) کا ہے"(۱) کی وجہ سے اس بچے
کا نسب ثابت ہے۔ باوجود اس کے کہ ان میاں بیوی کا جمع ہونا بہت بعید ہے لیکن
بطور کرامت و استخدام ممکن ہے ایسا واقع بھی ہوا ہے جیسا کہ "فتح القدیر" میں ہے۔ اور
اسی طرح اگر عورت کالا بچہ جنے اور کوئی ایسا سیاہ فام جو اس بچے سے صورتاً ہر طرح مشابہ بھی
ہے اس بچے کا دعویٰ کرے پھر بھی یہ بچہ عورت کے سفید فام شوہر ہی کا قرار دیا جائے گا جب
تک وہ لعان نہ کرے۔ ابن زمعہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اس معاملہ میں مشہور ہے اور نص کے
ہوتے ہوئے قرائن معتبر نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی زید کے لئے اپنے اوپر لازم کسی مال کا وثیقہ تحریر کرے، زید نے
وثیقہ میں تحریر شدہ مال کا دعویٰ کیا اور وہ اس کا انکار کرتا ہے تو یہ مال اس پر ثابت نہیں ہوگا
اگرچہ وہ اقرار کرے کہ یہ تحریر اسی کی ہے جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی۔ کیونکہ کسی دعویٰ کو
ثابت کرنے کے لئے تین قسم کی دلیلیں ہیں (۱) گواہی۔ (۲) اقرار۔ (۳) قسم کھانے سے
انکار کرنا۔ اور تحریر ان تینوں میں سے نہیں۔ تحریر اگرچہ مدعی کے سچے ہونے میں ظاہر ہے
لیکن ظاہر حال دفعِ دعویٰ کے لئے صالح ہے نہ کہ کسی حق کے اثبات کے لئے۔ اور (اس
احتمال کے خلاف دوسرا احتمال بھی موجود ہے) کیونکہ اکثر مال لینے سے پہلے ہی وثیقہ لکھ کر دے دیا
جاتا ہے۔

اسی طرح اگر دو گواہ قرینہ کے خلاف گواہی دیں تو جب تک حس اس کی تکذیب نہ

---

(۱) قوله "الولد للفراش" ذكره الامام السيوطى فى الجامع الصغير، رقم الحديث: ۹۶۸۸، ص: ۵۷۵، وعزاه الى البخارى، ومسلم، وابوداؤد، والنسائى، وابن ماجه عن عائشه و احمد، و البخارى، ومسلم، والترمذى، وابن ماجه عن ابى هريره. و ابى داؤد عن عثمان، والنسائى عن ابن مسعود و ابن الزبير. و ابن ماجه عن عمر و أبى أمامة.

کرے شہادت ہی معتبر ہے۔ مثلاً دو افراد نے گواہی دی کہ زید نے عمر کو قتل کیا پھر عمرو زندہ برآمد ہو جائے۔ یا کوئی گواہی دے کہ فلاں گھر کا عمومی کرایہ اتنا ہے اور جو بھی اس مکان کو دیکھے وہ کہے کہ اس کا کرایہ اس سے زائد ہے۔ کبھی کسی امر پر قرینہ قائم ہو جاتا ہے اگرچہ دوسرے امر کا بھی احتمال قریب ہوتا ہے مثلاً کسی گھر کے دروازے پر کوئی تختی نصب دیکھے جس پر اس گھر کا وقف ہونا تحریر ہو۔ صرف اس تختی سے اس مکان کا وقف ہونا ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ فقہاء نے صراحت کی کیونکہ یہ احتمال ہے کہ جس نے مکان بنایا ہو اس نے یہ لکھا ہو اور اس کا ارادہ اس مکان کے وقف کرنے کا ہو پھر اس کا ارادہ تبدیل ہو گیا ہو یا وقف کرنے سے پہلے ہی وفات پا گیا ہو یا اسے وقف تو کیا ہو لیکن اس مکان کا کوئی حق دار نکل آیا ہو جس نے ثابت کر دیا ہو کہ یہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ یا یہ وقفی مکان منہدم ہو گیا ہو اور دوسرے مکان سے تبدیل کر لیا گیا ہو یا حاکم نے اس کے وقف کا حکم نہ دیا ہو اور دوسرے حاکم نے اس مکان کی بیع درست ہونے کا فیصلہ کر دیا ہو اور دوسرے احتمالات ظاہرہ کہ جن کے ہوتے ہوئے اس شخص سے جو اس مکان میں مدتِ دراز سے بغیر کسی نزاع کے مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے واپس نہیں لیا جا سکتا۔ کیونکہ فقہاء نے صراحت کی کہ تصرفِ قدیم ملکیت کی قوی ترین علامت میں سے ہے۔

امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ نے "کتاب الخراج" میں فرمایا: "امام وقت کے لئے جائز نہیں کہ کسی کے قبضے سے کوئی شئے بغیر کسی معروف وجہ کہ ثابت ہوئے واپس لے۔" اھ

اسی وجہ سے قرائن کے ذریعے حکم دینا نظرِ سدید اور توفیق و تائید کا محتاج ہے اسی وجہ سے بعض محققین علماء نے فرمایا: "حاکمِ اسلام کے لئے نئے درپیش مسائل کے احکام کا جاننا اور لوگوں کے احوال اور فی الواقع معاملات کا سمجھنا ضروری ہے۔ جس کے ذریعے وہ صادق اور کاذب، حق دار اور باطل میں تمیز کر سکے اور ان کے مابین مطابقت کر سکے اور فی الواقع

(درپیش) مسئلہ کو جو حکم واجب ہے وہی اس کو دے اور واجب حکم کو واقع کے مخالف نہ کرے۔" اھ

اسی طرح وہ مفتی جو عرف پر فتویٰ دے اس کے لئے معرفتِ زمان اور لوگوں کے احوال اور یہ عرف خاص ہے یا عام یا یہ عرف نص کے مخالف ہے یا نہیں کی معرفت ضروری ہے۔ اور یہ سب کسی ماہر استاد کے پاس بیٹھ کر سیکھنا ضروری ہے۔ اس کے لئے صرف مسائل اور دلائل کا حفظ کر لینا کافی نہیں کیونکہ مجتہد کے لئے لوگوں کی عادات کی معرفت ضروری ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا اسی طرح مفتی کے لئے بھی یہ ضروری ہے، اسی لئے "منیۃالمفتی" کے آخر میں فرمایا: "اگر کوئی ہمارے فقہاء کی تمام کتب حفظ کر لے پھر بھی اس کے لئے ضروری ہے کہ فتویٰ دینے کے لئے کسی کی شاگردی اختیار کرے حتی کہ وہ فتویٰ دینا سیکھ جائے۔ کیونکہ بہت سے مسائل کا جواب اہلِ زمان کی ان عادات کے مطابق دیا جاتا ہے جو شریعت کے مخالف نہ ہوں۔" اھ

اسی کے قریب وہ قول ہے جو "الاشباہ" میں "بزازیہ" کے حوالے سے نقل کیا کہ "مفتی اس قول کے مطابق فتویٰ دے گا جو مصلحت میں سے اس کے نزدیک ثابت ہو۔"

"فتح القدیر" کتاب الصوم میں قضاء و کفارہ واجب کرنے کے باب میں صاحب "ھدایہ" کے اس قول کہ "اگر روزہ دار اپنے دانتوں کے درمیان پھنسے ہوئے گوشت کے ریزے کو کھالے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور اگر زیادہ ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفر نے فرمایا، دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔" کے تحت فرماتے ہیں: "تحقیق یہ ہے کہ درپیش مسئلہ کے حل کیلئے مفتی میں یک گونہ اجتہاد اور لوگوں کے احوال کی معرفت ضروری ہے اور یہ بات معلوم ہو چکی کہ کفارہ کمالِ جرم کا محتاج ہے۔ لہٰذا جس کو یہ مسئلہ درپیش ہوا مفتی دیکھے گا کہ اگر اس کی طبیعت دانتوں سے کھانا نکال کر کھانے سے گھن کھاتی ہے تو امام

ابو یوسف کے قول کو لے گا اور اگر اس کی طبیعت میں یہ بات نہ ہو تو امام زفر کے قول کو لے گا۔" اھ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، یہ اس قول کے قریب ہے جو ائمہ احناف میں سے ایک بڑے ابو نصر محمد بن سلام اور بعض مالکی علماء نے فرمایا کہ اگر بادشاہ ماہ رمضان کا روزہ توڑ دے تو اس کو دو ماہ کے لگاتار روزے رکھنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ کفارے سے مقصود زجر ہے اور بادشاہ پر ایک ماہ کے روزے چھوڑ دینا اس کے بدلہ ایک غلام آزاد کرنا بہت آسان ہے لہذا اس سے زجر حاصل نہ ہو سکے گا۔ اھ

اختلاف فقہاء کا حکم

علامہ قاسم کی تصحیح میں ہے: " اگر آپ کہیں کہ فقہاء کبھی بغیر ترجیح کے چند اقوال ذکر کرتے ہیں اور کبھی تصحیح میں بھی مختلف ہوتے ہیں تو کیا حکم ہوگا؟

(قلت) میں جواب میں کہوں گا، اس قول پر عمل کیا جائے جس کی مثل فقہاء نے عرف اور لوگوں کے احوال کے تغیر کا اعتبار کیا اور جو قول لوگوں کے لئے زیادہ آسانی والا ہے اور جس پر ان کا تعامل ظاہر ہو اور جس کی دلیل مضبوط ہو۔ اور ان چیزوں میں صرف گمان نہیں بلکہ حقیقۃً تمیز کرنے والے سے کوئی زمانہ خالی نہیں اور جو خود تمیز نہ کر سکتا ہو وہ تمیز کرنے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ " اھ

اور فقہاء نے فرمایا: "قضاء کے مسائل میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ انہیں پیش آنے والے مسائل کا تجربہ اور لوگوں کے احوال کی معرفت تھی۔ "

"البحر الرائق" میں امام کردری کی مناقب امام محمد کے حوالے سے بیان کیا کہ " امام محمد علیہ الرحمۃ رنگ ریزوں کے پاس جاتے اور ان سے ان کے باہمی کاروباری معاملات اور اصطلاحات کے بارے میں دریافت فرماتے۔ " اھ

"الحاوی القدسی" کے آخر میں ہے: "جب امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق ہو تو اس سے سوائے ایسی ضرورت کے اعراض نہ کیا جائے گا کہ اگر امام اعظم بھی یہی ضرورت دیکھتے تو اسی قول پر فتویٰ دیتے۔" اھ

فقہاء نے صراحت کردی کہ تراویح میں ایک مرتبہ ختم قرآن سنت ہے۔ "درمختار" میں فرمایا: "لیکن "الاختیار" میں ہے، "ہمارے زمانے میں افضل یہ ہے کہ اتنی قراءت کی جائے جو لوگوں پر شاق نہ ہو" مصنف صاحب تنویر الابصار اور دیگر فقہاء نے بھی اس قول کو برقرار رکھا۔ اور زاہدی کی فضائلِ رمضان میں ہے: "امام ابوالفضل کرمانی اور الوبری نے فتویٰ دیا کہ اگر تراویح میں سورہ فاتحہ اور ایک یا دو (بڑی) آیتیں پڑھی جائیں تو مکروہ نہیں اور جو اپنے اہلِ زمان کے احوال سے باخبر نہ ہو وہ جاہل ہے۔" اھ

رمضان کے چاند کا مسئلہ

فقہاء نے عامہ متون اور دیگر ظاہر الروایہ کی کتب میں صراحت کی کہ رمضان کا چاند اگر آسمان پر بادل وغیرہ ہوں تو ایک عادل شخص کی خبر سے بھی ثابت ہو جائے گا ورنہ اس کے لئے ایک بڑا مجمع ضروری ہے۔ کیونکہ جب شہر والے اس کو دیکھنے کی طلب میں ہوں تو صرف ایک یا دو کا چاند کو دیکھنا اس کو غلط فہمی ہونے میں ظاہر ہے۔ بخلاف جب آسمان پر بادل وغیرہ ہوں۔ کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس شخص نے چاند کو بادلوں کے درمیان دیکھا ہو پھر بادلوں نے اسے چھپا لیا ہو اور بقیہ شہر والے اسے نہ دیکھ سکے ہوں لہٰذا اس صورت میں اس کی غلطی کی کوئی دلیل نہیں اور امام حسن بن زیاد نے امام اعظم علیہ الرحمۃ سے ایک یا دو کی خبر مطلقاً چاہے آسمان پر بادل ہوں یا نہ ہوں قبول کرنے کا قول نقل کیا۔

"البحر الرائق" میں فرمایا: "میں نے نہ دیکھا کہ کسی نے اس روایت کو ترجیح دی ہو اور ہمارے زمانے میں اسی روایت پر عمل مناسب ہے۔ کیونکہ آج کل لوگ چاند دیکھنے میں

سستی کا مظاہرہ کرنے لگے ہیں تو ان کا یہ قول مخفی ہو گیا کہ شہر والوں کے اس چاند کے دیکھنے کی طلب میں ہونا جس کو اس نے دیکھا (اس کی غلط فہمی کی دلیل تھا) لہذا اب چاند دیکھنے میں منفرد ہونا غلط فہمی میں ظاہر نہیں۔ "اھ

اور مخفی نہ رہے کہ یہ بہت عمدہ بات ہے خصوصاً ہمارے زمانے میں کیونکہ اگر چاند کا ثبوت ایک جمع غفیر کی خبر پر موقوف قرار دیا جائے تو اس معاملہ میں ہم نے جو عوام الناس کی لاپرواہی دیکھی ہے اس کی وجہ سے وہ دو، تین دن کے بعد ہی ثابت ہو سکے گا، بلکہ ہم نے دیکھا کہ جو رمضان کے چاند کی گواہی دیتا ہے اسے اکثر لوگوں کی طرف سے اس کی شہادت میں طعن اور اس کی دیانت میں عیب لگانے کا ضرر پہنچا۔ کیونکہ یہ شخص ان کی خواہشات سے منع کا سبب بنتا ہے اور جو اپنے اہل زمان سے جاہل ہو وہ جاہل ہے۔ اللہ "صاحب بحر" کو اس زمانے والوں کی طرف سے اچھی جزا دے۔

یہ تمام اور ان کی مثل دیگر مثالیں اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ مفتی پر اپنے زمان اور اہلِ زمان کی رعایت کے بغیر صرف ظاہر الروایہ کی کتب میں منقول مسائل پر جمود اختیار کرنا جائز نہیں کیونکہ اس طرح وہ بہت سے حقوق ضائع کر دے گا اور اس مفتی کا نقصان اس کے نفع سے بڑھ کر ہوگا۔ کیونکہ ہم نے دیکھا کہ ایک شخص کسی حکم شرعی کے بارے میں استفتاء کرتا ہے اور اس کا مقصد اس فتویٰ کے ذریعے کسی دوسرے کو ضرر و نقصان پہنچانا ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو اس کے اس سوال کا فتویٰ دے دیں تو ہم بھی گناہ میں شریک ہوں گے کیونکہ وہ اپنے اس غلط مقصود و مراد تک ہمارے سبب ہی سے پہنچا ہے۔ مثال کے طور پر ایسا شخص سوال پوچھے جو اپنی بہن کو جو اس کی ماں کی پرورش میں ہو اور ماں کے پاس اس کی پرورش کی مدت ختم ہو چکی ہو اور وہ اسے ماں سے لیکر اپنی پرورش میں لینا چاہتا ہے اور ہمیں معلوم ہے کہ اگر یہ اسے اس کی ماں سے لے گا تو یہ بچی اس کے پاس ہلاک ہو جائے گی اور اس کا

اس بچی کو اپنے قبضے میں لینے کا مقصد صرف اپنی ماں کو اذیت پہنچانا اور اس لڑکی کے مال پر قبضہ کرنا یا یہ کہ اس کی شادی کسی دوسرے سے کردے اور وہ بدلے میں اس کی شادی اپنی بہن یا بیٹی سے کرائے گا یا اسی کی مثل دیگر نیتِ فاسدہ ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ جواب دینے میں حیلہ کرے اور کہے، "نقصان پہنچانا جائز نہیں" وغیرہ۔

"البحر الرائق" میں علامہ نووی کی "روضہ" سے چند مسائل ذکر کیے اور فرمایا کہ یہ فقہ شافعی کے مسائل ہمارے مذہب کے قواعد کے موافق ہیں ان مسائل میں سے ان کا یہ قول بھی ہے۔

فرع: مفتی کو چاہیے کہ زجر میں تاویل کرتے ہوئے شدت کرے جیسے اگر کوئی اپنے غلام کو قتل کرنے کے بارے میں دریافت کرے اور مفتی کو خوف ہو کہ یہ اپنے غلام کو قتل کردے گا تو اس کو جائز ہے کہ سرکار مدینہ ﷺ کے اس فرمان "جو اپنے غلام کو قتل کرے، ہم بھی اسے قتل کریں گے "(۱) سے تاویل پکڑتے ہوئے کہے، "اگر تم نے اپنے غلام کو قتل کیا تو بطور قصاص ہم تمہیں بھی قتل کریں گے۔" اور یہ حکم تب ہے جب اس قول کے مطلق بیان کرنے سے کوئی فساد مرتب نہ ہوتا ہو۔

---

(۱) قوله:من قتل عبده قتلناه"اخرجه الترمذی فی کتاب الدیات،رقم الحدیث:۱۴۱۹، ج:۳،ص:۱۰۸،وابوداؤد،رقم الحدیث:۴۵۱۵،ج:۴،ص:۱۷۳،والنسائی،رقم الحدیث: ۴۷۶۲، ج:۸،ص:۲۷،وابن ماجه،رقم الحدیث:۲۶۶۳،ج:۳،ص:۲۸۴،والحاکم فی المستدرک،رقم الحدیث:۸۰۹۸،ج:۴،ص:۴۰۸،عن سمرة بن جندب واخرجه الحاکم أیضاً عن ابی هریرة رضی الله تعالی عنه،رقم الحدیث:۸۰۹۹۔

عرف خاص اور عرف عام کے لیے ضروری شرط

سوال

اگر آپ یہ کہیں کہ جب مفتی پر عرف کی پیروی لازم ہے اگر چہ وہ کتبِ ظاہر الروایہ کے منصوصہ مسائل کے خلاف ہو تو کیا یہاں عرفِ عام اور عرف خاص میں کوئی فرق ہے جیساکہ قسم اول یعنی جب عرف نصِ شرعی کے مخالف ہو میں تھا۔

جواب

میں کہوں گا: " یہاں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں مگر یہ کہ عرفِ عام سے حکمِ عام ثابت ہوتا ہے اور عرفِ خاص سے حکمِ خاص ثابت ہوتا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ عرف کا حکم لوگوں پر عمومی طور پر یا خصوصی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایسا عرف جو تمام شہروں میں عام ہو اس کا حکم تمام شہروں کے باشندوں پر ثابت ہوگا اور جو عرف ایک شہر کے ساتھ خاص ہو تو اس کا حکم صرف اسی شہر کے لئے ثابت ہوگا۔

اسی وجہ سے علامہ سید احمد حموی نے "الاشباہ" کے حاشیہ میں فرمایا: " ان کا کہنا کہ "حکمِ عام عرفِ خاص سے ثابت نہیں ہوتا" اس کے مفہوم مخالف سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حکم خاص عرفِ خاص سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی کی دلیل وہ ہے جو درس حدیث کے لئے وقف کئے گئے مدارس کے بارے میں کلام کیا گیا تھا کہ یہ معلوم نہ تھا کہ واقف نے درس حدیث سے اصطلاحاتِ حدیث کے درس کا ارادہ کیا تھا یا متنِ حدیث کے درس کا تو وہاں یہی کہا گیا کہ ہر شہر کی اصطلاح کی پیروی کی جائے گی۔ "اھ

یعنی اگر مدرسہ کو وقف کرنے والا ایسے شہر میں ہو جہاں لوگوں میں مُحدِث کا لفظ اصطلاحاتِ حدیث جاننے والے یعنی اس کے اصول و قواعد جیسے "نخبۃ الفکر" اور "مختصر ابن الصلاح" اور "الفیۃ العراقی" وغیرہ کے لئے معروف ہو تو وقف سے یہی مراد لی جائے

گی اور وہاں اصطلاحات حدیث کا درس ہوگا اگر ان کے نزدیک مُحدِّث کا اطلاق متن حدیث جیسے صحیح بخاری و مسلم کے جاننے والے پر ہوتا ہے تو وقف سے یہی مراد لیا جائے گا اور وہاں متن حدیث کا درس دیا جائے گا اور ہم نے پہلے ہی مشائخِ بلخ کے حوالے سے بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا "کل حل علی حرام" (ہر حلال مجھ پر حرام ہے) کہنے میں امام محمد علیہ الرحمۃ نے اپنے شہروں کے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا: "طلاق بغیر نیت کے واقع نہ ہوگی" جب کہ ہمارے شہروں کے عرف میں بغیر نیت بھی طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔" یہ بعض شہروں کے عرف کے معتبر ہونے اور ماقبل عرف کے بعد پیدا ہونے والے عرف کا اعتبار کرنے میں صریح دلیل ہے۔

ایک اور صریح دلیل

اس سے بھی زیادہ صریح دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے متون اور دیگر کتابوں کے باب الحقوق میں ذکر کیا کہ، کسی بیت (کمرے) کو اس شرط پر خریدا کہ ہر حق اس کو حاصل ہوگا تو اوپری چھت سودے میں داخل نہیں اور کسی منزل (چھوٹے گھر) کو اس شرط پر خریدا کہ اس کا ہر حق اسے حاصل ہوگا تو اگر اوپری حصہ اس کے منافع (ضروریات) سے ہو تو وہ بیع میں داخل ہوگا اور دار (گھر) کو خریدنے میں اوپری حصہ مطلقاً داخل ہے۔

"البحر الرائق" میں "الکافی" سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: "یہ تفصیل کوفہ کے عرف پر مبنی ہے جب کہ ہمارے عرف میں اوپر چھت تمام مکان یعنی بیت، منزل اور دار کی بیع میں داخل ہے اور احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہر ملک اور ہر زمانے میں لوگوں کے عرف کا اعتبار ہوگا۔" اھ

اور "البحر" ہی میں باب مایدخل فی البیع تبعا باب ان چیزوں کے بارے میں جو بیع میں بالتبع داخل ہوتی ہیں میں فرمایا: "علیحدہ ہو جانے والی سیڑھی کوفہ والوں کے عرف میں بیع میں داخل نہیں اور قاہرہ کے عرف میں مطلقاً اس کا داخل ہونا ہی مناسب ہے کیونکہ

ان کے گھر کئی منزلہ ہوتے ہیں اور ان مکانات سے بغیر سیڑھی کے نفع اٹھانا ممکن نہیں۔ " اھ

اس کی اصل "فتح القدیر" میں ہے اور یہ صاحب "ھدایہ" کے اس قول کہ " چابی تالہ کی بیع میں تبعاداخل ہے کیونکہ تالہ سے بغیر چابی کے نفع اٹھانا ممکن نہیں " سے ماخوذ ہے۔

اور "الاشباہ" میں ہے: "کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا اگر اس نے کلیجی یا اوجھڑی کھائی تو قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ کنز میں ہے باوجود اس کے کہ ان کو عرفاً گوشت نہیں کہا جاتا۔ اسی وجہ سے "المحیط" میں فرمایا: " یہ قسم کا ٹوٹنا اہل کوفہ کی عادت پر مبنی ہے جب کہ ہمارے عرف میں اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ کلیجی کو گوشت میں شمار نہیں کیا جاتا۔ " اھ۔

یہ بہت اچھا جزئیہ ہے اور اس دلیل اور اس کی امثال سے معلوم ہوا کہ عجمی (غیر عربی) قطعی طور پر اپنے عرف کا اعتبار کریں گے۔ اسی وجہ سے امام زیلعی علیہ الرحمۃ نے "کنز الدقائق" کے اس قول کہ " چھت پر کھڑا ہونے والا گھر میں داخل ہے " فرمایا: " مختار قول یہ ہے کہ عجمیوں کے نزدیک اس کی قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ ان کے عرف میں چھت پر کھڑا ہوا شخص گھر میں داخل شمار نہیں ہوتا۔ " اھ "الاشباہ" کا کلام پورا ہوا۔

دیگر مثالیں

"الاشباہ" ہی میں "منیۃ المفتی" سے نقل کیا "کسی نے اپنے غلام کو جولاہے کے پاس ایک مقررہ مدت تک کپڑا بننا سیکھنے کے لئے بٹھایا اور اجرت کسی پر بھی شرط نہیں کی گئی جب وہ غلام کام سیکھ گیا تو استاذ نے آقا سے اجرت طلب کی جبکہ آقا استاذ سے اجرت طلب کرنے لگا۔ اس کام میں اس شہر والوں کا عرف دیکھا جائے گا۔ الخ" (۱)

---

(۱) یعنی اگر اس شہر کا عرف یہ ہے کہ کام سکھانے کی اجرت لی جاتی ہے تو کام سیکھنے والے کو اجرت دینی ہوگی اور عرف یہ ہے کہ کام سیکھانے والا کام بھی سکھاتا ہے اور اجرت بھی دیتا ہے جیسا کہ آج کل ہمارا عرف ہے تو اس کو اجرت دینی ہوگی۔

اور اسی میں ہے: "کسی تاجر نے کسی قیمت پر کوئی شئے بازار میں فروخت کی اور یہ صراحت نہ کی کہ قیمت نقد ہوگی یا ادھار اور بازار والوں میں یہ معروف ہے کہ سودا فروخت کرنے والا ہر جمعہ قیمت میں سے ایک مخصوص مقدار وصول کرتا ہے تو بغیر بیان کئے بھی یہ سودا (بیع) اسی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ فقہاء نے فرمایا" المعروف کالمشروط "یعنی جو لوگوں میں معروف ہے وہ ایسا ہی ہے کہ جس کی شرط کی گئی ہو۔" اھ

اور کوئی شک نہیں کہ یہ عرف بہت سے شہروں میں معروف نہیں۔ اس مسئلہ میں اس خاص بازار کے عرف کا اعتبار کیا گیا اگرچہ مذہب کی کتب میں منصوص ہے کہ جب تک کسی خاص مدت کی شرط نہ لگائی جائے قیمت نقد مانی جائے گی۔ اس کی ایک اور مثال جس کی اصحابِ متون مثلِ کنز الدقائق وغیرھا نے صراحت کی کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ روٹی یا سِری نہیں کھائے گا تو اس سے مراد وہ روٹی ہوگی جس کو اس شہر والے عام طور پر کھاتے ہیں اور سِری سے مراد وہ ہوگی جو شہر میں عموماً بیچی جاتی ہے۔ اور شارحین نے ذکر کیا کہ مفتی پر لازم ہے کہ اس عادت کے مطابق فتویٰ دے جو اس شہر جہاں قسم کھائی گئی کے لوگوں کی عادت ہے۔

"البحر الرائق" کے باب الربا میں "الکافی" کے حوالے سے نقل کیا: "فتویٰ لوگوں کی عادت پر ہے" پس یہ اور اس کی مثل دیگر نقول عرفِ خاص کے معتبر ہونے پر دال ہیں، اگرچہ وہ عرف خاص کتب مذہب میں منصوص مسائل کے مخالف ہو جب تک نص شرعی کے مخالف نہ ہو جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا۔ اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عرفِ خاص مطلقاً معتبر نہیں کیونکہ ہر متکلم اپنے عرف کے اعتبار ہی سے قصد کرتا ہے۔

"جامع الفصولین" میں ہے: "مطلق کلام لوگوں کے درمیان جو معروف ہے اسی پر محمول کیا جائے گا۔" اھ

علامہ قاسم کے فتاویٰ میں ہے: "تحقیق یہ ہے کہ واقف، مُوصی (وصیت کرنے والا) حالف (قسم کھانے والا) اور ناذر (نذر ماننے والا) اور ہر عقد کرنے والے کے الفاظ تخاطب میں اس کی عادت اور اس زبان جس میں وہ گفتگو کرتا ہے پر محمول کئے جائیں گے چاہے وہ لُغت لغتِ عرب اور لُغت شارع کے موافق ہو یا نہ ہو۔"اھ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، جو ہم نے ثابت کیا اس کے ذریعے آپ پر واضح ہو گیا کہ "الاشباہ" سے جو نقل کیا گیا کہ "مذہب عرفِ خاص کا اعتبار نہ کرنا ہے" یہ اس وقت ہے جب عرف خاص نص شرعی کے معارض ہو کہ اس وقت نہ تو قیاس کو ترک کیا جائے گا اور نہ ہی حدیث کی تخصیص کی جائے گی۔ بخلاف عرف عام کے جیسا کہ اس کی وضاحت ہم نے الباب الاول میں ذخیرہ کے حوالے سے نقل کی تھی۔ اور عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول نصِ مذہبی کے معارض ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ اس قاعدہ کے اوپر اصحابِ متون و شروح و فتاویٰ ان فروعیات وغیرھا میں چلے ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا۔ عرفِ خاص عرفِ عام کی طرح قدیم و جدید دونوں قسم کے عرف کو شامل ہے۔ جو ہم نے ثابت کیا اس سے آپ پر وہ معنیٰ بھی واضح ہو گیا جو "قنیہ" نے کہا اور سابقہ شعر میں ہم نے اس کی طرف اشارہ کیا تھا کہ مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر الروایہ پر فیصلہ دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنبیہ

جان لیجئے کہ عرفِ عام اور عرفِ خاص ان دونوں کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب وہ لوگوں میں شائع ہوں اور سب اسے جانتے ہوں۔ اسی وجہ سے علامہ بیری نے "شرح الاشباہ" میں "المستصفی" کے حوالے سے نقل کیا کہ "تعاملِ عام یعنی جو لوگوں میں شائع اور پھیلا ہوا ہو۔ اور عرفِ مشترک جس میں تردد ہو کی طرف رجوع صحیح نہیں۔"اھ

پھر "المستصفی" ہی سے نقل کیا کہ "یہ عرف لفظ کو مقید کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا

کیونکہ جب وہ مشترک ہے تو متعارض ہو گیا۔" اھ

پس "المستصفی" کا کہنا "التعامل العام" یہ مطلقاً یعنی ایسا عرف جو تمام شہروں میں ہو اور "العام المقید" یعنی وہ عرف جو ایک شہر میں ہو دونوں کو شامل ہے۔ عرفوں میں سے ہر ایک وہ عام نہیں بن سکتا جس پر احکام مبنی ہوتے ہیں، جب تک وہ تمام لوگوں میں شائع اور مستفیض نہ ہو، جب کہ اگر وہ عرف مشترک ہو تو حکم اس پر مبنی نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تردد ہوتا ہے کہ متکلم نے اس معنی کا قصد کیا یا دوسرے معنی کا۔ لہٰذا اشتراک کی وجہ سے دونوں میں تعارض ہونے کے سبب دونوں میں سے کوئی معنی بھی مقید نہ کیا جائے گا۔

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، اس قاعدہ میں اس بات کی قید لگانا مناسب ہے کہ جب ان میں سے کوئی معنی دوسرے معنی پر غالب نہ ہو۔ جیسا کہ ان کے قول "العرف المشترك" سے سمجھ میں آتا ہے کیونکہ اشتراک دونوں معنی میں تساوی کا متقاضی ہے۔ اسی طرح ان کا کہنا کہ "وہ متعارض ہو گیا" کیونکہ مرجوح راجح کے معارض نہیں ہوتا۔ متعارض تو وہ دو چیزیں ہوتی ہیں جو آپس میں مساوی ہوں اگر ان میں سے ایک زیادہ مشہور ہو تو شہرت ہونا اسی کے قصد کا قرینہ ہے۔ اسی وجہ سے "الاشباہ" میں فرمایا: "عادت کا اعتبار تب ہے جب وہ کلی طور پر یا غالب طور پر ہو۔ اسی وجہ سے فقہاء نے بیع کے باب میں فرمایا: "اگر کسی نے کوئی چیز درہم اور دینار کے بدلے فروخت کی اور اس شہر میں مختلف مالیت کے سکے ہوتے ہوں اور وہ رواج میں بھی مختلف ہوں تو بیع غالب سکے پر ہی محمول ہوگی۔ "ھدایہ" میں فرمایا، کیونکہ یہی متعارف ہے لہٰذا مطلق کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔" اھ

یہ جزئیہ ہماری بات کی تائید میں صریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

یہ فصل بعض اہم فروعی مسائل کے بارے میں ہے جو عرف پر مبنی ہیں۔

مسئلہ نمبر 1

اس کی پہلی مثال جو "ذخیرہ برھانیہ" اور دیگر کتب میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیٹی و جہیز دیا پھر اس لڑکی کا انتقال ہو گیا اور باپ نے دعویٰ کیا کہ میں نے یہ مال عاریتاً دیا تھا نہ کہ بطور ملکیت تو شوہر کی بات معتبر ہوگی کیونکہ جہیز میں ظاہر بیٹی کو مالک بنانا ہوتا ہے اور امام سعدی سے منقول کیا گیا کہ باپ کی بات معتبر ہوگی کیونکہ قبضہ اسی کی طرف سے دیا گیا تھا جبکہ صدر شہید نے واقعات میں فرمایا: "فتویٰ کے لئے مختار یہ ہے کہ اگر عرف یہی جاری ہو کہ باپ اپنی بیٹی کو بطور ملکیت جہیز دیتا ہے نہ کہ عاریتاً جیسا کہ ہمارے شہروں میں عرف ہے تو شوہر کی بات معتبر ہے اور اگر عرف مشترک ہو تو باپ کی بات معتبر ہوگی۔" اھ

اور اسی قول کو "تنویر الابصار" کی کتاب العاریۃ میں اختیار کیا اور اسی طرح "الاشباہ" میں اس صراحت کے ساتھ اسے نقل کیا کہ یہ تفصیل ہی فتویٰ کیلئے مختار ہے۔ اور امام قاضی خان سے ایک چوتھا قول بھی منقول ہے کہ میرے نزدیک اگر باپ معزز و مکرم لوگوں میں سے ہو تو اس کا قول معتبر نہیں اور اگر عام متوسط لوگوں میں سے ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اھ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں! ان اقوال میں تطبیق ممکن ہے کہ پہلا قول عرف کے جاری رہنے پر مبنی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: جہیز کا ظاہر مالک بنانا ہے یعنی یہ بات عرف اور عادتِ جاریہ میں ظاہر ہے اور اگر مالک بنانا عادتِ جاریہ نہ ہو تو تملیک (مالک بنانا) ظاہر نہ ہوگی بلکہ باپ کی بات معتبر ہوگی۔ کیونکہ مالک بنانا صرف اسی کی طرف سے جانا جا سکتا ہے اور اسی پر امام سعدی کا قول محمول ہوگا کہ باپ کی بات معتبر ہوگی۔ اور جو امام قاضی خان نے ذکر کیا در حقیقت وہ استمرارِ عرف اور اشتراکِ عرف کی جگہ کا بیان ہے جو فتویٰ کے لئے قولِ مختار میں بیان کیا گیا کہ جہیز کا بطور تملیک دینا نہ کہ عاریتاً دینا اس کی

عادت جاریہ وہاں ہے جہاں باپ اشراف و معززین میں سے ہو اور اس عرف کا جاری نہ ہونا عامی متوسط لوگوں میں ہے۔

لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عاریتاً جہیز دینا اوساط یعنی عام لوگوں میں بھی نادر الوجود ہے اور اعتبار غالب عادت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ثابت کیا لہٰذا اس صورت میں فقہاء کا کہنا کہ اگر عرف مشترک ہو تو باپ کی بات معتبر ہے اس کا معنی یہ ہے کہ جب اشتراک برابری کے ساتھ ہو۔ اور اگر ایک طرف راجح ہو جیسا کہ ہمارے زمانے میں واقع ہے کہ اکثر لوگ جہیز بطورِ ملکیت دیتے ہیں تو زیادہ ظاہر یہ ہے کہ شوہر ہی کی بات معتبر ہے۔ کیونکہ عرفِ شائع وغالب ہی ظاہر ہے اور ظاہر دعویٰ دفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا باپ کا دعویٰ کہ یہ مال بطور عاریۃً تھا اس ظاہر کے ذریعے دفع (دور) کر دیا جائے گا۔

اہم نکتہ کی وضاحت

یہاں ایک چیز اور باقی ہے اور وہ یہ کہ فقہاء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ قول شوہر ہی کا معتبر ہے اگرچہ وہ تملیک کے دعویٰ کی صراحت کرے۔ باوجود اس کے کہ یہ صراحت باپ کی ملکیت کا اقرار اور بعد میں اس کی بیٹی کی طرف منتقلی کا دعویٰ ہے اور اقرار کے ساتھ ظاہر کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی دلیل "البحر الرائق" میں "البدائع" کے حوالے سے زوجین کے گھر کے سامان میں اختلاف کا مسئلہ میں جو بیان کیا گیا ہے کہ "گھریلو سامان میں جو جس کے لئے مناسب ہے اس میں اسی کا قول معتبر ہے کیونکہ ظاہر اس کا شاہد ہے جب تک عورت یہ اقرار نہ کرے کہ یہ سامان شوہر نے خریدا تھا۔ اگر وہ یہ اقرار کرے تو اس کا قول ساقط ہو گیا کیونکہ اس نے پہلے شوہر کی ملکیت کا اقرار کیا اور پھر اپنی طرف اس سامان کی منتقلی کا دعویٰ کیا لہٰذا یہ انتقالِ ملک گواہی کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔" اھ

پھر فرمایا: "اور اسی طرح اگر عورت دعویٰ کرے کہ یہ سامان اس نے شوہر سے خرید لیا

تھا تو اس کا قول ساقط ہو گیا۔ جیسا کہ "خانیہ" میں ہے اور مخفی نہیں کہ اگر شوہر اس شے کی خریداری پر گواہی قائم کر دے تو یہ بیوی کا شوہر سے اس چیز کے خریدنے کا اقرار کرنے ہی کی طرح ہے یعنی قول مرد کا معتبر ہو گا۔ لہٰذا اس چیز کے بیوی کو ہبہ وغیرہ کے ذریعے منتقل کے لئے گواہی کا ہونا ضروری ہے۔ عورت کا اس خریدی ہوئی شئے سے فائدہ اٹھانا اور شوہر کا راضی ہونا اس پر دلیل نہیں کہ یہ شے عورت کی ملکیت ہوئی جیسا کہ عورتیں اور عوام بھی یہی جانتے ہیں اور میں نے اس کا کئی بار فتویٰ دیا۔" اھ

(**اقول**) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، ان دونوں جہیز اور گھریلو اشیاء کے مسئلوں میں فرق کیلئے جواب دیا جاتا ہے کہ باپ کا جہیز کا مالک بنانے پر عرف کا جاری ہونا دعویٰ تملیک کی تصدیق کرتا ہے لہٰذا اقراری دعویٰ سے جو لازم آیا اس کا اعتبار نہیں جب کہ گھریلو سامان کے مسئلے میں عرف یہ جاری ہے کہ جو سامان عورت کی ملکیت ہے اور عورت نے ملکیت کا دعویٰ نہیں کیا کہ عرف اس کی تصدیق کرے بلکہ اس نے تملیک کا دعویٰ کیا کہ عرف جس کی تصدیق نہیں کرتا لہٰذا اس کے اقراری دعویٰ سے جو لازم آیا اس کا اعتبار کیا گیا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء نے فرمایا: "اگر کوئی اپنی بیوی کی طرف کوئی شئے بھیجے اور دعویٰ کرے کہ وہ شئے مہر میں سے تھی اور عورت دعویٰ کرے کہ یہ ھدیہ تھا تو کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ میں شوہر کا قول معتبر ہے اور کھانے پینے کی اشیاء میں بیوی کا قول معتبر ہے جیسے کہ روٹی اور بھنا ہوا گوشت۔ کیونکہ ظاہر حال شوہر کی تکذیب کرتا ہے اسی طرح اگر بیوی دعویٰ کرے کہ یہ شئے مہر میں سے تھی اور شوہر دعویٰ کرے کہ یہ امانت تھی تو اگر وہ شئے مہر کی جنس میں سے ہو تو بیوی کا قول معتبر ہے ورنہ ظاہر حال کی وجہ سے شوہر کا قول معتبر ہو گا۔"

ان دونوں مسئلوں میں فقہاء نے ظاہرِ حال پر فیصلہ فرمایا لیکن دوسرا مسئلہ ہمارے زیرِ بحث مسئلہ کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ پہلے مسئلے میں دونوں تملیک پر تو متفق ہیں لیکن اس کی

صفت میں اختلاف ہے جبکہ دوسرے مسئلے میں عورت تملیک کا دعویٰ کرتی ہے اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے۔ فقہاء نے ظاہرِ حال کی وجہ سے عورت کے قول کو معتبر قرار دیا۔ جیسا کہ جہیز کے مسئلے میں تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر عورت دعویٰ کرے کہ یہ بھیجے ہوئے کپڑے وہ ہیں جو مرد پر دینا واجب تھے اور وہ اسی کی جنس سے ہوں تو عورت کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ مہر میں تھا۔ لہٰذا اس پر تفریع کرتے ہوئے صاحب البحر کے قول کہ خریدی ہوئی شئے سے عورت کا فائدہ اٹھانا الخ مناسب ہے کہ اس کو گھر کے سامان، بستر، چٹائی و برتن وغیرہ کے ساتھ مقید کیا جائے بخلاف ان بدنی کپڑوں کے جو مرد نے اپنی بیوی کو عطا کئے۔ لہٰذا مرد کو یہ کپڑے عورت سے واپس لینے کا اختیار نہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے اس مسئلہ میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے بالغ لڑکے یا اپنے شاگرد کے لیے کپڑے بنائے اور ان کے حوالے کر دیے تو اسے واپس لے کر دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح نابالغ کا حکم ہے اگرچہ اس کے حوالے وہ کپڑے نہ کیے ہوں۔

مسئلہ نمبر2

اسی کی مثال بیت، منزل اور دار کے اوپری حصے کا بیع میں داخل ہونے کا مسئلہ ہے اگرچہ خریدار نے تمام منافع و حقوق کا ذکر نہ بھی کیا ہو عرفِ حادث پر بناء کرتے ہوئے جیسا کہ پہلے کافی کے حوالے سے گزرا اور متون میں جو تفصیل ہے وہ کوفہ کے عرف مبنی ہے۔

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، اور اسی پر متفرع ہے جو متون میں ہے کہ شُرب یعنی پانی کا نالہ بغیر تصریح یا بغیر ذکرِ حقوق کے بیع میں داخل نہیں۔ یہ بھی ان کے عرف پر مبنی ہے۔ ہمارے شامی شہروں کے عرف میں اس کے بیع میں داخل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ وہ گھر جس میں پانی کی چھوٹی نہر بہہ کر آتی ہو اس کی قیمت بہت زیادہ ہوتی ہے

اور میں نے اس کو بطور بحث "البحر الرائق" پر اپنی تعلیق (منحۃ الخالق) میں ذکر کیا ہے۔

پھر اس لکھنے کے چند دن بعد ہی مجھ سے یہ مسئلہ استفتاء کیا گیا کہ ایک شخص نے بہت بڑا گھر صالحیہ دمشق میں فروخت کیا۔ جو موسلادھار پانی یعنی آبشار پر مشتمل تھا۔ اور امراء اور بڑے تاجر یہاں موسم گرما اور موسم بہار میں سیر کے لئے آتے ہیں۔ بائع نے ارادہ کیا کہ پانی کو اس گھر میں جانے سے روک دے تاکہ خریدار یہ سودہ فسخ کردے کیونکہ بغیر پانی کے اس گھر کی قیمت آدھی بھی نہیں رہتی۔ اور اس نے دلیل میں فقہاء کا قول پیش کیا کہ شرب یعنی پانی کی نہر بغیر حق کی صراحت کے بیع میں داخل نہیں۔

تو میں نے جواب دیا کہ عرف کی وجہ سے بائع کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔ پھر میں نے "ذخیرہ برھانیہ" کی پانچویں فصل کی طرف مراجعت کی جو ان چیزوں کے بارے میں ہے جو بغیر صراحت کے بھی بیع میں داخل ہیں اور جو داخل نہیں تو میں نے دیکھا کہ شرب، راستہ اور باغ کے مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: "اس معاملہ میں قاعدہ یہ ہے کہ گھر میں جو تعمیر شدہ اشیاء ہیں یا جو اس کے ساتھ متصل ہیں یہ گھر کے سودے میں تابع ہونے کی وجہ سے بغیر ذکر کے بھی شامل ہیں ورنہ نہیں۔ مگر یہ کہ وہ ایسی شئے ہو کہ لوگوں میں یہ عرف جاری ہوگیا ہو کہ بائع خریدار کو اس سے منع نہیں کرتا تو اس وقت وہ شئے بیع میں داخل ہوگی اگرچہ بیع میں اس کا ذکر نہ کیا ہو۔ چابی بیع میں استحساناً داخل ہے نہ کہ قیاساً۔ کیونکہ یہ عمارت کے ساتھ متصل نہیں ہوتی اور ہم نے اس کے بیع میں داخل ہونے کا حکم عرف کی وجہ سے کیا۔ تالہ اور چابی (جو جدا ہوجاتے ہوں) سودے میں شامل نہیں اور لکڑی کی سیڑھی اگر عمارت کے ساتھ متصل ہے تو شامل ہے ورنہ نہیں اور یہی حکم تخت کا ہے۔" اھ ملخصاً

ان کے قول "ہم نے عرف کی وجہ سے شامل ہونے کا حکم کیا" سے معلوم ہوا کہ جس چیز کا فقہاء نے سودے میں داخل نہ ہونے کا فرمایا وہ اس کا عرف میں داخل نہ ہونے کی وجہ

ہوجائے گی۔ شُرب (چھوٹی نہر) عرفاً بیع میں داخل نہیں تھی اس لئے اس کے شامل نہ ہونے کا فرمایا اور چابی کے داخل ہونے کا عرف تھا تو فقہاء نے اس کے داخل ہونے کا فرمایا۔ اس پہ دلیل یہ ہے کہ انہوں نے شُرب اور طریق (راستہ) کے داخل نہ ہونے کا ذکر کرکے فرمایا، الخ تو اس قاعدہ سے بیان کیا کہ قیاس جس کے بیع میں داخل نہ ہونے کا ہے وہ قاعدہ یہ ہے اس وجہ سے ہے کہ اس کے سودے میں داخل ہونے کا عرف نہیں اور اگر اس کے شامل ہونے کا عرف ہوجائے تو یہ شامل ہوگا۔ کیونکہ عرف قیاس کے معارض ہوگا۔ اسی وجہ سے چابی بیع میں داخل ہے۔ اور جب شُرب کے بیع میں داخل ہونے کا عرف ہوجائے جیساکہ ہمارے زمانے میں ہے تو یہ بیع میں داخل ہوگا۔

اس کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ فقہاء نے صراحت کی کہ ایسی سیڑھی جو عمارت کے ساتھ متصل نہ ہو وہ بیع میں شامل نہیں یعنی عرف نہ ہونے کی وجہ سے اھ غور کرلیجئے کہ باوجود اس کے "فتح القدیر" اور "البحر الرائق" میں صرف قاہرہ میں فروخت ہونے والے گھروں کی بیع میں اس کے داخل ہونے کی صراحت کی۔ کیونکہ ان کے گھر کئی منزلہ ہوتے ہیں اور سیڑھی کے بغیر ان سے نفع اٹھانا ممکن نہیں جیساکہ ہم نے پہلے بیان کیا۔

تو جب وہ سیڑھی کہ جس کے بیع میں داخل نہ ہونے کی فقہاء نے صراحت کی قاہرہ والوں کے عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے بیع میں داخل ہے کیونکہ گھر سے نفع اٹھانا بغیر سیڑھی کے ممکن نہیں حالانکہ خریدار کے لئے ممکن ہے کہ تھوڑی سی قیمت میں خود نئی سیڑھی بنوالے تو آپ کا اس شُرب کے بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر خریدار یہ چاہے کہ اس کی جگہ دوسری نہر جاری کرالے تو اُسے اس گھر کی قیمت یا اس سے بھی زائد رقم خرچ کرنی پڑے گی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ کہ ہمارے گھروں میں پانی کی نہروں کے عادی ہونے کی وجہ سے

گھر سے بغیر اس کے پانی کے نفع اٹھانا ممکن نہیں۔ اور ایسا گھر جس میں پانی کا انتظام نہ ہو الٹا سوائے ایسے عاجز و غریب کے جو پانی والے گھر کے خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتا کوئی نہیں رہتا۔ خاص طور پر جب مکان سیر و تفریح کے لئے بنایا گیا ہو جیسا کہ استفتاء میں مذکورہ گھر کہ اس گھر میں رہائش کا بڑا مقصد اس کے آبشار سے لطف اندوز ہونا ہے۔ اسی وجہ سے اس گھر کو صالحیہ دمشق کی سب سے بہترین جگہ کہ جہاں پانی بھی وافر مقدار میں ہے اور اس کی آب و ہوا بھی پورا دمشق میں سب سے بہترین ہے میں تعمیر کیا گیا۔ لہذا اس کے پانی (شرب) کے بیع میں بالتبع داخل ہونے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔

مسئلہ نمبر3

اسی کی مثال ہے کہ فقہاء نے فرمایا: "عربی زبان میں مثبت فعل مضارع میں حلف بغیر حرف تاکید یعنی لام اور نون کے بغیر نہیں ہوگا۔ جیسے کوئی کہے واللہ لافعلن کذا (اللہ کی قسم میں فلاں کام ضرور کروں گا) یہاں تک کہ اگر کوئی واللہ افعل کذا کہے تو یہ قسم نفی پر ہوگی اور حرف نفی "لا" کو مقدر مانا جائے گا جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿تَاللهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوْسُفَ﴾[1] میں ہے۔ گویا کہ اس نے واللہ لا افعل کہا۔ کیونکہ مثبت میں حرف تاکید کو حذف کرنا ممتنع ہے بخلاف حرف نفی کے کیونکہ اس کا حذف جائز ہے۔[2]

شیخ الاسلام علامہ محقق شیخ علی مقدسی نے "الکنز" کی شرح میں فرمایا، "اس قاعدہ پر عوام الناس کے اکثر الفاظ لام اور نون نہ ہونے کی وجہ سے قسم نہیں اور وہ کام نہ کرنے کی وجہ سے ان پر کوئی کفارہ نہیں " پھر فرمایا: "لیکن مناسب ہے کہ ان پر کفارہ لازم ہونا چاہیے کیونکہ اس طرح قسم کھانے کا عرف ہو چکا ہے اور اسی کا مؤید ہے جو ہم نے "ظہیریہ" کے حوالے

---

(1) یوسف، آیت نمبر 85، پ ۱۳۔

(2) جیسا کہ بعض لوگ اس آیت: عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ "میں "لا" حذف مانتے ہیں۔

سے نقل کیا کہ اگر کسی نے باللہ کے ھاء کو ساکن کیا یا اُسے رفع (پیش) یا نصب (زبر) پڑھا تو یہ قسم ہی ہے اگرچہ عرب قسم کے لفظ کو بغیر جر (زیر) کے نہیں بولتے۔" اھ

علامہ شیخ ابراہیم حلبی نے "در مختار" پر اپنی شرح میں فرمایا:" اور بعض لوگوں کا کہنا کہ "لام تاکید ونون کے بغیر مثبت فعل کو قسم ماننا مذہب میں منقول مسئلے سے متصادم ہے" تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مذہب میں منقول مسئلہ ابتدائی اسلام کے عرف پر مبنی ہے جب لُغت تبدیل نہ ہوئی تھی جب کہ اب تو عوام مثبت قسم میں اصلاً لام اور نون نہیں کہتے اور نفی اور اثبات میں فرق حرف نفی لا کے ہونے یا نہ ہونے کے ساتھ کرتے ہیں جو تدبر کرے تو یہی نتیجہ نکالے گا کہ ان کی یہ اصطلاح فارسی لُغت میں قسم کی اصطلاح ہی کی طرح ہے۔ غور کر لیجئے۔" اھ

(**قلت**) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، اور اسی مسئلہ کی طرح "البحر الرائق" کے باب التعلیق میں ذکر کیا کہ جواب شرط جب جملہ اسمیہ ہو یا جملہ فعلیہ طلبی یعنی امر ہو یا جامد ہو یا اس کے ساتھ "ما"، "قد" یا "لن" یا ترغیب ہو یا قسم "یا رُبّ" ہو تو اس پر "فا" کا آنا واجب ہے لہٰذا ان مواضع میں "فا" کے بغیر تعلیق متحقق نہیں مگر یہ کہ جوابِ شرط شرط پر مقدم ہو تو تعلیق بغیر "فا" کے بھی درست ہے۔ کوفیوں کے نزدیک یہ پہلا جملہ ہی جوابِ شرط ہے اور بصریوں کے نزدیک جواب شرط محذوف ہے اور یہ جملہ اس جواب شرط کی دلیل ہے۔ تو جہاں "فا" کا لانا واجب ہے کوئی "فا" ذکر نہ کرے تو یہ تنجیز ہے تعلیق نہیں جیسے کوئی کہے ان دخلت الدار انت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) اس جملہ سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اگر وہ اس جملہ سے تعلیق یا اس جملے مقدم ہونے کی نیت کرے تو دیانۃً درست ہے اور فوری طلاق واقع نہ ہوگی (لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا)۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کے کلام کو فائدہ پر محمول کرتے

ہوئے طلاق شرط پر معلق ہوگی فوری طلاق واقع نہیں ہو گی اور کوفیوں کے مذہب پر بناء کرتے ہوئے "فا" کو محذوف مان لیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک "فا" کا حذف جائز ہے۔ اور بصریوں نے اس کا حذف کرنا منع قرار دیا ہے اور بصریوں کے قول کے مطابق ہی مذہب متفرع ہے۔ بصریوں پر اللہ تعالی کے فرمان ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [1] ترجمہ کنزالایمان: "اور اگر تم ان کا کہنا مانو تو اس وقت تم مشرک ہو۔" سے اعتراض کیا گیا کہ اس آیت میں جواب شرط جملہ اسمیہ ہے اور اس پر "فا" نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں قسم مقدر ہے لہذا یہاں فا محذوف نہیں۔ اھ ملخصاً

ظاہر الروایۃ کے اس مسئلہ میں عالم اور جاہل میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا یعنی اگر "فاء" موجود نہیں تو تعلیق درست نہیں چاہے وہ کلام کرنے والا کوئی جاہل ہو جو عربی قواعد نہیں جانتا یا کوئی عالم ہو اور پیچھے جو بحث گزری اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ عرف کا اعتبار کیا جائے کیونکہ عوام تعلیق کے قصد کے باوجود اس "فاء" کے حذف اور اثبات میں فرق نہیں کرتے تو مناسب ہے کہ یہ تعلیق قضاء اور دیانۃ دونوں طرح درست ہو امام ابو یوسف سے منقول روایت کو اختیار کرتے ہوئے۔ "البحر الرائق" ہی میں باب الکنایات" کے شروع میں "کنز الدقائق" کے قول کہ" اعتدی ،استبری رحمک اورانت واحدۃ" سے ایک طلاق رجعی پڑے گی کی شرح میں فرمایا:" صاحب کتاب نے مطلقاً بغیر کسی قید کے "واحدۃ" فرمایا تو اس سے یہ فائدہ پہنچا کہ "واحدۃ" کے اعراب کا کوئی اعتبار نہیں اور یہی عام فقہاء کا قول ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ عوام تو وجوہِ اعراب کے مابین تمیز ہی نہیں کر سکتے اور خواص عرفاً اپنے کلام میں وجوہ اعراب کا التزام نہیں کرتے کہ یہ یعنی وجوہِ اعراب میں تمیز کرنا ان کی صناعت ہے۔ اور عرف ان کی لغت ہے اور عرف میں وجوہ اعراب کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔

---

(1) الانعام، آیت نمبر 121، پارہ 8۔

ہم نے اپنی کتاب "شرح المنار" میں ذکر کیا کہ فقہاء نے یہاں طلاق کے مسئلہ میں اعراب کا اعتبار نہ کیا اور اقرار کے معاملے میں اعتبار کیا ہے مثلاً کوئی کہے درھم عبد دانق رفع (پیش) اور نصب (زبر) کے ساتھ۔ تو فقہاء دونوں مسئلوں میں فرق کے محتاج ہیں کہ ایک جگہ وجوہ اعراب کا اعتبار اور دوسری جگہ اعتبار کیوں نہیں۔" اھ

اور "درمختار" کے کتاب الاقرار میں ہے: "کسی نے کہا الیس لی علیك الف (کیا میرے تجھ پر ہزار نہیں؟) تو جواباً اس نے کہا، بلی (کیوں نہیں) تو یہ اقرار ہے اور اگر کہے نعم (ہاں) تو اقرار نہیں۔ اور کہا گیا کہ نعم کہنا بھی اقرار ہے کیونکہ اقرار عرف پر محمول ہے نہ کہ دقائقِ عربی پر جیساکہ "الجوھرۃ" میں ہے۔" اھ

اور کتاب السرقہ میں ذکر کیا کہ کسی نے اضافت کے ساتھ کہا، انا سارق ھذا الثوبِ (میں نے اس کپڑے کو چرایا ہے) تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ سرقہ (چوری) کا اقرار ہے اور اگر سارق کو تنوین اور الثوب کو نصب (زبر) کے ساتھ پڑھے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ چوری کرنے کا ارادہ ہے نہ کہ اقرار جیساکہ "درر" میں ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کوئی اضافت کے ساتھ کہے ھذا قاتلُ زیدٍ تو اس کا معنی ہے، اس نے زید کو قتل کیا اور اگر کہے ھذا قاتل زیداً تو اس کا معنی ہے انه یقتله (یہ اسے قتل کرتا ہے یا کرے گا) اور مضارع کا صیغہ حال اور مستقبل دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا شک کی وجہ سے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

(قلتُ) میں نے کہا، "شرح الوھبانیہ" میں ہے، مناسب یہ ہے کہ عالم اور جاہل میں فرق کیا جائے کیونکہ عوام اس کا فرق نہیں کرتے" جو "درمختار" میں تھا پورا ہوا۔" اھ

"تلویح" میں ذکر کیا کہ لفظِ نعم گزشتہ کلام کی تقریر یعنی اثبات کے لئے ہے چاہے وہ کلام موجب ہو یا منفی، استفہام ہو یا خبر۔ اور لفظِ بلی سابقہ نفی کی ایجاب کے ساتھ خاص ہے چاہے

دو نفی بطور استفہام ہو یا بطور خبر۔ فرمایا اس قاعدہ کی رُو سے کان لی علیك كذا کے جواب میں بلی کہنا درست نہیں کیوں کہ ماقبل جملہ منفی نہیں بلکہ مثبت ہے اور بلی کے لیے ماقبل نفی ہونا ضروری ہے اسی طرح الیس لی علیك كذا (کیا میرے تجھ پر اتنے روپے لازم نہیں) کے جواب میں نعم (ہاں) کہنا اقرار نہیں کیوں کہ اس کا معنی یہ ہو گا کہ ہاں یعنی روپے لازم نہیں۔ مگر یہ کہ احکامِ شرع میں عرف ہی کا اعتبار ہے یہاں تک کہ عرف میں یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں لہٰذا نعم کہنا ایجاب یا نفی کے جواب میں اقرار ہو گا چاہے بطور استفہام ہو یا خبر۔ اھ۔

یہ ہماری بات کا مؤید ہے (کہ اعتبار عربی کا نہیں بلکہ عرف کا ہے) اور ہم نے علامہ قاسم کے حوالے سے ذکر کیا کہ واقف، حالف اور ہر عاقد کا لفظ اس کی عادت اور لغت پر ہی محمول کیا جائے گا چاہے وہ لغتِ عرب کے موافق ہو یا نہ ہو۔ اس پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ کلامِ عربی اپنی اختلافِ لُغات کے ساتھ اس کے وضع کرنے کا مقصد تفاہم اور تخاطب ہے اور بے شک ہر متکلم اپنی لغت کے مدلول ہی کا قصد کرتا ہے تو اس کا کلام اسی پر محمول کیا جائے گا اگرچہ یہ لغت اس کے قصد کے اعتبار سے حاکم یا قاضی کی لُغت کے مخالف ہو۔ کیا آپ نے نہ جانا کہ کوئی اگر "فاء" کو ساقط کردے تو اس کا جزاء کو شرط پر معلّق کرنا درست ہے اور بصری قاضی کے لئے جائز نہیں کہ اس کے خلاف تنجیز (فوری نفاذ) کا فیصلہ دے۔

توہم اپنے اہلِ زمان کو بمنزلہ کوفیوں کے فرض کرلیتے ہیں بلکہ ان کا کلام ان کی مراد پر ہی محمول ہو گا اگرچہ وہ مذہب نُحاۃ کے مخالف ہو۔ اسی وجہ سے متاخرین نے علی الطلاق لا افعل (مجھ پر طلاق ہے میں فلاں کام نہیں کروں گا) کے الفاظ کے طلاق کی تعلیق ہونے کا فتویٰ دیا اگرچہ اس جملے میں اصلاً کوئی حرف شرط ہی نہیں۔ کیونکہ بے شک اس زمانے کی لغت میں لحن (تبدیلی) ہو چکا ہے اور اب یہ بمنزلہ دوسری لغت کے ہو چکی۔ عوام

الناس اس کے علاوہ اور کوئی قصد نہیں کرتے تو ان کے کلام کو ان کی غیر لغت پر محمول کرنا اس کلام کو اس کے غیرِ معنی کی طرف پھیرنا ہے اور الفاظ لغویہ اور قواعد عربیہ کی مراعات سوائے قرآن وحدیث کے واجب نہیں۔ بیشک فقہاء نے احکام کو قواعدِ عربیہ پر اس لئے مبنی کیا کیونکہ یہ قواعد ان کو معلوم تھے نا کہ اس لئے کہ قواعد عربیہ پر احکام مبنی کرنا عبادت ہے اور اس سے اعراض کرنا جائز نہیں۔

معلوم ہوا کہ فقہاء کا گزشتہ مسائل جن میں عربی قواعد پر حکم کی بناء رکھی گئی میں کلام عرب اور جن لوگوں نے لغتِ عرب کا التزام کیا، ان کے ساتھ ہے۔ واللہ تعالی اعلم

اور اس پر دلیل آنے والے مسئلہ کی وضاحت بھی ہے۔

مسئلہ نمبر4

اسی میں سے ہے یہ مسئلہ جس میں متأخرین کا اختلاف ہے کہ (بجائے تزویج کے) لفظ تجویز کے ساتھ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟ علامہ غزی صاحب تنویر نے عدمِ انعقاد کا فتویٰ دیا اور اس موضوع پر ان کا ایک رسالہ ہے اس کا ماحاصل وہ ہے جسے "تلویح" میں سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا کہ "جب لفظ قصدِ صحیح کے بغیر بطور تحریف وتصحیف (غلطی) صادر ہو تو یہ عدم علاقہ کی وجہ سے نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ ہی مجاز بلکہ غلط ہوتا ہے۔ اور اس کا اصلاً اعتبار نہیں۔" اھ

اور عمدۃ المتأخرین علامہ شیخ علاء الدین نے "درِ مختار" میں اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: "ہاں اگر کوئی قوم اس غلط کے بولنے پر متفق ہوجائے اور کسی قصد کے تحت اس لفظ کا صدور ہوتا ہو تو یہ وضع جدید ہے لہٰذا یہ نکاح صحیح ہوگا جیسا کہ اسی کا فتویٰ مرحوم ابو السعود نے دیا۔" اھ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، اور اسی کا فتویٰ علامہ مرحوم شیخ خیر الدین رملی

نے بھی اپنے فتاوی میں دیا اور علامہ غزی نے اس قول کا اپنے اس قول سے رد کیا کہ: بے شک جاہل عوام سے صادر ہونے والا لفظ تصحیف (غلطی) ہے اس میں حقیقت و مجاز کی بحث کو کوئی دخل نہیں۔ کیونکہ لفظ تجویز کے اصل معنی تسویغ (جائز کرنا، خاص کرنا) یا کسی کو گزارنا ہے اور یہ معنی عام افراد کا مقصود نہیں۔ کیونکہ عام فرد تو اس معنی کا ادراک ہی نہیں کر سکتا۔ جب یہ ثابت ہوا کہ یہ تصحیف اور غلط ہے تو علامہ غزی کی دلیل دعویٰ کے اثبات کے لئے صحیح نہیں۔ اور جب انہوں نے بھی اقرار کیا کہ یہ تصحیف (غلطی) ہے تو کیسے ان کو علاقہ کی نفی اور علامہ سعد الدین تفتازانی کی عبارت سے استدلال کا خیال سوجھا علامہ سعد الدین کے کلام کی غایت تو یہ ہے کہ اس لفظ کا استعمال صحیح نہ ہو اور اس کا کوئی منکر نہیں بلکہ اس میں تصحیف ایک حرف کا دوسرے حرف کی جگہ ہونا مسلّم ہے۔ لہٰذا دلیل صورتِ مسئلہ کی طرف متعدی نہیں۔ ہاں اگر یہ لفظ کسی اہل علم سے صادر ہو تو اس لفظ پر وہی کلام ہوگا جو ان الفاظوں پر ہوتا ہے جن سے عقد کے عدم انعقاد کی صراحت مذکور ہے۔ اور یہی واللہ اعلم شیخ زین بن نجیم اور معاصرین کے فتویٰ کا محمل ہے تو اس وقت دلیل اپنے محل میں واقع ہے۔

اس صورت میں شوافع کے نزدیک بھی حکم اسی طرح ہے کیونکہ ان کی عامہ کتب میں صراحت ہے کہ عامی کے "زا" کی جگہ "جیم" تبدیل کر دینے میں کوئی نقصان نہیں۔ باوجود اس کے کہ وہ نکاح کے الفاظ کے معاملہ میں ہم سے زیادہ سخت ہیں کیونکہ ان کے نزدیک نکاح صرف لفظِ تزویج اور نکاح کے ساتھ ہی درست ہے اور ہم نے اپنے مذہب میں ایسی کوئی چیز نہ پائی جو ان کے اس معاملہ میں مخالفت کو لازم کرے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اھ

اس مسئلہ کی مکمل تحقیق ہمارے حاشیہ "ردالمحتار" میں ہے۔

مسئلہ نمبر 5

اسی کی مثال ہے درختوں پر پھلوں کی بیع کا مسئلہ جب ان میں سے بعض نکلے ہوں

اور بعض نہ نکلے ہوں۔ ہمارے بعض علماء نے عرف کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے۔

"ذخیرہ برھانیہ" کی بیع کی چھٹی فصل میں فرمایا: "کسی باغ کے پھل خریدے اور ان میں سے بعض نکلے ہوں بعض نہ نکلے ہوں تو کیا یہ بیع جائز ہے؟ ظاہر مذہب عدم جواز ہے اور شمس الائمہ حلوانی پھلوں، بینگن، خربوزہ وغیرہ میں اس کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ایسا ہی ہمارے اصحاب سے مروی ہے۔

اسی طرح شیخ امامِ جلیل ابوبکر محمد بن فضل علیہ الرحمۃ سے منقول ہوا کہ آپ بھی اس بیع کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے اور فرماتے، میں موجود پھلوں کو اس عقد میں اصل اور جو بعد میں نکلیں گے ان کو موجود پھلوں کے تابع قرار دیتا ہوں۔ اس لئے شرط ہے کہ نکلے ہوئے پھل زیادہ ہوں کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے ناکہ کثیر قلیل کے تابع ہوتا ہے۔

امام محمد علیہ الرحمۃ سے پودوں پر پھولوں کی بیع کے بارے میں مروی ہوا کہ یہ جائز ہے اور یہ معلوم شدہ بات ہے کہ پھول یکبارگی نہیں نکلتے بلکہ تدریجاً ایک کے پیچھے ایک نکلتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا: "میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ بیع درست نہیں چونکہ اس طریقے (ظاہر الروایۃ کے مقابل ضعیف روایت) پر چلنا ضرورت کے وقت ہوتا ہے اور یہاں کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ یہاں ممکن ہے کہ ان اشیاء کے پودے بھی پھولوں کے ساتھ فروخت کردیے جائیں اور جو پھول بعد میں نکلیں گے وہ خریدار کی ملکیت پر ہی پیدا ہوں گے۔

اور اسی قاعدہ پر امام قدوری نے نص بیان کی کہ اگر بائع (فروخت کنندہ) پودے فروخت کرنا نہ چاہتا ہو تو خریدار موجودہ پھلوں کو قیمت کے بعض حصے کے بدلے میں خریدے اور بقیہ پھلوں کے سودے کو ان کے آنے تک مؤخر کردے یا موجودہ پھلوں کو پوری قیمت کے بدلے خرید لے اور بائع اس کے لئے آنے والے پھلوں سے نفع اٹھانا حلال کردے۔ اس طرح ان دونوں کا مقصود حاصل ہوجائے گا۔ اور معدوم میں عقد کو جائز قرار دینے کی

ضرورت نہیں پڑے گی۔"اھ

اس کا ماحاصل "البحر الرائق" میں ذکر کیا اور فرمایا: "کہ شمس الائمہ نے امام فضلی سے روایت کیا جو گزرا اور اسے موجودہ پھلوں کے عقد کے وقت اکثر ہونے کے ساتھ مقید نہ کیا بلکہ ان سے یہ روایت کیا: "میں موجودہ پھلوں کو عقد میں اصل اور بعد والوں کو تابع قرار دیتا ہوں۔" اور فرمایا کہ انہوں نے اسے لوگوں کے تعامل کی وجہ سے مستحسن قرار دیا کیونکہ ان کا انگور کے پھل اس طرح پر بیع کرنے کا تعامل ہے اور ان کی اس میں عادتِ ظاہرہ ہے اور لوگوں کو ان کی عادت سے نکالنے میں حرج ہے۔"اھ

پھر "معراج" کے حوالے سے ذکر کیا کہ زیادہ صحیح امام سرخسی کا قول ہے اور یہی یعنی معدوم میں بیع کا عدمِ جواز ہونا ظاہر مذہب ہے یعنی امام سرخسی سے جو ضرورت کا نہ ہونا منقول ہوا اس پر بناء کرتے ہوئے اس سے خلاصی ممکن ہونے کی وجہ سے۔

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں!" ہمارے زمانے میں سودا کرنے والوں کی کثرت جہالت کی وجہ سے ضرورت متحقق ہوجانے میں کوئی شک نہیں کیونکہ یہ تقریباً ناممکن ہے کہ تم کسی ایک بائع کو بھی پاؤ جسے یہ حیلہ معلوم ہو تاکہ وہ اس ہلاکت سے خلاصی پاسکے۔ اور ہمارے علماء کے لئے یہ مسائل یاد نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو سکھانا ممکن نہیں اور اگر معلوم بھی ہوں تو یہ صرف ان ہی کو سکھاسکتے ہیں جن سے ان کی الفت و تعلقات ہیں اور جن سے ان کی ملاقات ہوتی ہے۔

امام فضلی نے اپنے قول میں سچ فرمایا کہ "ان کے لئے اس میں عادتِ ظاہرہ ہے اور لوگوں کے ان کی عادت سے نکالنے میں حرج ہے۔" انہوں نے اس طرف نظر کی کہ ایسا کرنا عادۃً ناممکن ہے لہٰذا انہوں نے ضرورت کو ثابت کیا جبکہ امام سرخسی نے اس طرف نظر کی کہ ان کے ذکر کردہ حیلے کے ذریعے عقلاً ممکن ہے لہٰذا انہوں نے ضرورت کی نفی کی۔ اور مخفی

نہیں کہ جو عادۃ محال ہو اس کا کوئی حکم نہ ہو اگر چہ وہ عقلاً ممکن ہو اور امام فضلی نے جو ذکر کیا اس میں لوگوں پر آسانی ہے اور یہ ان کے لئے رحمت ہے کہ اس طرح ان کی بیع درست اور پھلوں اور سبزیوں کا کھانا اور اس کی قیمت وصول کرنا حلال ثابت ہوتا ہے ہاں اگر کوئی اس حکم کو جانتا ہے تو اس کے حق میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ معقد کرنا حلال نہیں۔ تامل کر لیجئے۔

اہم وضاحت

لیکن ایک شئے بحث طلب باقی ہے اور وہ یہ کہ فقہاء نے صراحت کی کہ پھلوں کا درختوں پر بیچنا اس وقت صحیح ہے جب کہ اسے مطلقاً یا توڑ لینے کی شرط پر خریدا جائے جب کہ درختوں پر ہی ان کو باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ صحیح نہیں کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں دونوں عاقدین میں سے ایک کے لئے فائدہ ہے اور وہ پھل کی نشو نما اور اس کے پکنے میں اضافہ ہونا ہے اور مخفی نہیں کہ اس زمانے میں اگر چہ وہ باقی رکھنے کی شرط نہ بھی لگائیں لیکن یہی لوگوں کے نزدیک معروف ہے۔ اور فقہاء نے فرمایا "المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً" یعنی جو عرفاً معروف ہے وہ شرط لگانے ہی کی طرح ہے۔ اگر خریدار کو پتہ چل جائے کہ بائع مجھے یہ پھل توڑنے کا کہے گا تو وہ قیمت کے دسویں حصے پر بھی اس سودے پر راضی نہیں ہوگا۔ اور لوگ خربوزہ، ککڑی، بینگن اور دیگر سبزیاں ان کے پودوں پر باقی رکھنے کی صریح شرط لگا کر خریدتے ہیں اور اس شرط پر کہ بائع ان پودوں کو چند متفرق مرتبہ پانی دے گا یہاں تک کہ ان کی نشو نما ہو جائے اور جو پھل ظاہر نہیں وہ ظاہر ہو جائیں۔

اور میں نے کسی کو نہ دیکھا جس نے عرف پر بناء کرتے ہوئے اس کے جواز کی صراحت کی ہو۔ جو بحث گزری اس کے مطابق جواز ہونا ہی مناسب ہے کیونکہ جب عرف کی

وجہ سے معدوم کی بیع جائز ہے حالانکہ وہ بیع باطل ہے نہ کہ فاسد تو اس شرط کے ساتھ بیع کا جائز ہونا بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے۔ آپ اس پر غور کریں۔ جو دلیل آپ پر ظاہر ہو اس کے مطابق عمل کریں۔ میں اپنی بات پر جزم نہیں کرتا کیونکہ میں نے کسی عالم سے اس کی صراحت نہ دیکھی اور غور و فکر کرنا سب کے لئے عام ہے۔

مسئلہ نمبر 6

اسی میں سے ہے مظروف یعنی برتن میں تول کر بیچی جانے والے شئے مثل زیتون کے تیل کی بیع اس شرط پر کرنا کہ برتن کے بدلے میں چند رطل معلومہ (مخصوص وزن) زائد تیل لے گا یہ شرط فاسد ہے کیونکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ برتن کے وزن کے برابر ہی زائد مقدار ہے لیکن عام شہروں میں لوگوں میں یہ متعارف ہو گیا ہے۔ اس کے جواز کی دلیل متون میں فقہاء کے ذکر کئے ہوئے مسئلہ سے لی جا سکتی ہے کہ جوتے کی مثال اُسے سینے اور تسمہ لگانے کی شرط کے ساتھ بیع کرنا درست ہے۔

"البحر الرائق" میں فرمایا: "قیاس اس کے فاسد ہونے کا ہے کیونکہ اس میں خریدار کا فائدہ ہے اور عقد اس شرط کا تقاضا نہیں کرتا اور جو متن میں ذکر کیا وہ تعامل کی وجہ سے جواب استحسان ہے اور لوگوں کو ان کی عادت سے نکالنے میں واضح حرج ہے۔ بخلاف عادت نہ ہونے کی وجہ سے کپڑا سینے کی شرط لگانا ناجائز ہے۔ یہ اصل قیاس پر ہی باقی ہے اور کھڑاؤں (لکڑی کی چپل) میں کیل لگانا جوتے میں تسمہ لگانے کی طرح ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

"فتاوی بزازیہ" میں ہے، "کسی نے کپڑا یا پرانا چمڑے کا موزہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں پیوند لگا کر سیئے گا اور پھر خریدار کے حوالے کرے گا تو عرف کی وجہ سے یہ بیع درست ہے۔" اھ۔ "البحر" کی عبارت پوری ہوئی۔

صاحب بحر نے اس سے پہلے شرط کی وجہ سے بیع کے فاسد ہونے کا قاعدہ کلیہ بیان

کیا کہ ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو اور وہ عقد کے مناسب بھی نہ ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یا اس چیز جس پر سودا ہو رہا ہے کا فائدہ ہو اور وہ یعنی عاقد اہل استحقاق میں سے ہو اور اس شرط پر عرف بھی جاری نہ ہوا ہو اور شریعت میں بھی اس کا جواز وارد نہ ہوا ہو فرمایا، "شرط کے بیع کو فاسد کرنے کیلئے ان پانچ شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر شرط ایسی ہو کہ عقد اس کا تقاضا کرتا ہے تو وہ فاسد نہیں جیسے یہ شرط لگانا کہ بائع مال کو قیمت کی وصولی تک اپنے قبضے میں روک کر رکھے گا وغیرہ۔

اور اگر عقد اس کا تقاضا نہ کرتا ہو لیکن شرعاً اس کا صحیح ہونا ثابت ہو تو اس میں بھی فساد نہیں جیسے قیمت میں مدت مقرر کرنا یعنی ادھار فروخت کرنا یا بیع سَلَم یا خیار شرط وغیرہ۔ اور اگر وہ شرط متعارف ہو جیسے جوتا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کو گانٹھے گا، یا تسمہ لگائے گا تو یہ بھی جائز ہے۔ الخ اھ

صاحب بحر نے شرط متعارف کو اس شرط کی طرح قرار دیا جس کی صحت شرعاً ثابت ہے اور "ذخیرہ" میں اس مسئلہ کی علت یہ بیان کی کہ تعارف اور تعامل حجت میں اور ہیں اور ان کی وجہ سے قیاس کو ترک، اور حدیث کی تخصیص کردی جاتی ہے۔ اھ

اور اس کا مقتضیٰ ظروف کی بیع کے مسئلہ میں جواز ہونا ہے۔ اسی طرح پھلوں کی بیع کا مسئلہ کیونکہ اس میں تو عام شہروں میں عامۃ الناس کا اس سے بھی زیادہ تعامل ہے جتنا جوتے کی اس کے گانٹھنے کی شرط پر بیع کرنا اور پرانے کپڑے میں پیوند لگا کر بیع کرنے میں ہے بلکہ یہ شرط تو ہم نے اپنے زمانے میں سنی ہی نہیں اور اگر واقع ہوتی بھی ہو تو وہ چند نادر افراد میں ہوتی ہوگی اور اس سے تعامل ثابت نہیں ہوتا۔ شاید یہ شرط زمانِ سلف یا بعض شہروں میں رائج ہوگی جب کہ مظروف کی بیع بہت زیادہ شائع و ذائع ہے اور بہت مرتبہ اس میں ضرورت بھی ہوتی ہے کیونکہ بہت سے برتن میں تول کر بیچی جانے والی اشیاء ایسی ہیں جن کو برتن سے نکالنا

ممکن نہیں ہوتا بلکہ وہ برتن کے ساتھ ہی فروخت کی جاتی ہیں اور برتن کے بدلے اتنی مقدار جو تاجروں اور عاقدین کو معلوم ہوتی ہے اضافی دی جاتی ہے۔ جس میں بہت زیادہ تفاوت نہیں ہوتا اور اس میں سوائے نادر صورت کے کوئی جھگڑا بھی نہیں ہوتا۔ اور نادر کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور اس پر بھی میں جزم نہیں کرتا کیونکہ میں نے کسی فقیہ کو نہ دیکھا جس نے جواز کے قول کی صراحت کی ہو بلکہ نئی اور پرانی عامہ کتب میں اس کا خلاف عدم جواز ہی مصرح ہے اور دل کو اس پر عمل کرنے میں اطمئنان حاصل نہیں ہوتا جس کی کسی نے تصریح نہ کی ہو۔ ہاں جو شواہد میں نے پیش کئے ہیں یہ اس کی تائید کرتے ہیں اور اس میں بہت بڑی آسانی ہے لیکن یہ حکم جواز عوام الناس کی آپس میں بیع کے اعتبار سے ہے تاکہ ہم ان کے سودوں (بیعوں) کے فساد اور ان کا سود کے ساتھ الحاق کا حکم نہ کریں۔ جب کہ حکم کو جاننے والے عالم کے لئے مناسب نہیں کہ وہ یہ کرے بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ عوام الناس کے افعال سے بچے اور فقہاء کے قول کی اتباع کرے کیونکہ اس کے اعتبار سے اس قول سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف عام لوگوں کے۔ واللہ تعالی اعلم۔

مسئلہ نمبر7

اسی میں سے ہے جس کا ہمارے زمانے میں صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے عرف ہو گیا کہ زمین کا عُشر مالکِ زمین کے بجائے کرایہ دار سے وصول کرتے ہیں جبکہ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے فرمایا: "عُشر مالک زمین پر ہے۔" اور اسی قول پر خصاف اور اسعاف میں اکتفا کیا اور اسی کو امام قاضی خان نے مقدم کیا اور متاخرین حنفیہ مثل شیخ خیر الدین رملی، شیخ اسمٰعیل حائک جو مفتی دمشق اور شیخ علاؤالدین حصکفی کے شاگرد ہیں، شیخ زکریا آفندی اور عطاء آفندی جو دار السلطنۃ محمیہ کے مفتی ہیں نے اسی قول پر فتویٰ دیا اور مفتی دمشق حامد آفندی عمادی نے بھی انہی کی اتباع کی۔

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں پیش کیا گیا اور کئی مرتبہ مجھ سے اس بارے میں سوال کیا گیا۔ میں اس مسئلے میں صاحبین کے قول کی طرف مائل ہوا کیونکہ یہ قول بھی صحیح قرار دیا گیا۔

"درمختار" میں فرمایا: "'حاوی قدسی' سے منقول ہے، اور صاحبین کے قول کو ہم اختیار کرتے ہیں "کیونکہ امام اعظم کے قول پر ہمارے زمانے میں اوقاف وغیرہ کی جہت سے بہت بڑا ضرر واقع ہو جائے گا اور اس کا کوئی فقیہ بھی حکم نہیں کرتا۔ اور وہ اس طرح کہ حکام و رؤساء جو کہ مولانا سلطان نصرہ اللہ تعالی کے وکیل ہیں کی عادت یہ جاری ہو چکی ہے کہ وہ عُشر و خراج کرایہ دار سے لیتے ہیں اور اسی طرح یہ عادت بھی جاری ہے کہ سیاسی حکام زمین پر وار د شدہ ٹیکس بھی کرایہ دار سے وصول کرتے ہیں اور اکثر دیہات و کھیت وقف کے ہیں اور ان وجوہات کی بناء پر کرایہ دار زمین کو بہت ہی کم کرایہ پر لیتے ہیں۔ ایک دیہات کہ جس کی اجرتِ مثل ایک ہزار درہم سے بھی زائد ہوتی ہے اس کو کرایہ بیس درہم ہی دیتے ہیں۔ کیونکہ سیاسی حکام ان سے بہت زیادہ ٹیکس وصول کرتے ہیں۔ اسی طرح امراء بھی ان سے بہت کچھ وصول کرتے ہیں تو اگر متولی یہ دیہات بیس درہم میں کرایہ پر دے تو کیا کسی کے لئے ممکن ہے کہ عُشر لینے والوں کو تمام دیہات کی عُشر متولی سے لینے کا فتویٰ دے۔

یہ ایسی بات ہے جسے کوئی نہیں کہے گا چہ جائیکہ امام الائمہ و مصباح الامہ ابوحنیفہ نعمان رضی اللہ عنہ۔ بلکہ اس وقت واجب ہے کہ ہم اس دیہات کی اجرتِ مثل کو دیکھیں کہ اگر اس زمین کا عُشر ادا کرے تو اس کی اجرتِ مثل مثلاً پانچ سو درہم تک پہنچ جاتی ہے اور اگر کرایہ دار اس کا عشر ادا کرے تو اس کی اجرتِ مثل مثلاً بیس درہم تک پہنچتی ہے تو اگر متولی کے لئے اس زمین کو زیادہ کرایہ پر دے سکنا ممکن ہو تو اس وقت ہم امام اعظم رضی اللہ عنہ کے قول پر فتویٰ دیں گے اور اگر یہ ممکن نہ ہو کہ کوئی سوائے اجرتِ قلیل کے اس زمین کے اجارہ پر راضی نہیں ہوتا

کرایہ دار سے عشر کی وصولیابی کی وجہ سے تو اس وقت صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا ہی متعین ہے اور یہی وہ انصاف ہے جس میں کسی کو خلاف کی گنجائش نہیں۔ جب کہ امام اعظم کے قول کے مطابق عشر وخراج کرایہ دار پر لگانے کی شرط کی وجہ سے اجارہ کا فاسد ہونا یہ چیز دیگر ہے۔ اور جب یہ وصولیابی کی شرط صاحبین کے قول کے مطابق کرائے دار پر لگائی جائے تو یہ شرط مفسد نہیں کیونکہ صاحبین کے قول کے مطابق عقد اجارہ اس کا تقاضا کرتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ نمبر8

اسی میں سے ہے بعض جگہوں پر خط (تحریر) پر عمل کرنا جیسے سلطان (بادشاہ) کا کسی کے متولی بنانے یا معزول کرنے یا اس کی مثل دیگر تحریر اور تاجر جو اپنے کھاتوں میں اپنے اوپر لازم الادا مال تحریر کرتے ہیں۔

"الاشباہ" میں کتاب القضاء کی ابتداء میں فرمایا: "تحریر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس پر عمل کیا جائے گا لہٰذا وقف کے وہ مکتوب جن پر گزشتہ قاضیوں کی تحریر ہو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی حجت کے سبب فیصلہ کرتا ہے اور حجت گواہی، اقرار یا قسم سے انکار کرنا ہے جیسا کہ "خانیہ" کے باب الوقف میں ہے سوائے دو مسئلوں کے، پہلا مسئلہ حربی کافر کا مسلمانوں کے حاکم کی طرف امان طلب کرنے کیلئے تحریر۔ کیونکہ اس پر عمل کیا جائے گا اور جس کے پاس یہ تحریر ہو اس کے لئے امان ثابت ہو گی جیسا کہ "خانیہ" کے باب السِیَر میں ہے۔ اور ہمارے زمانے میں سلطانی وظیفہ کے فرمان کو اس مسئلہ کے ساتھ ملحق کرنا ممکن ہے جب کہ اس کی علت (یعنی امان کافر کی) یہ ہو کہ اس سرکاری فرمان میں دھوکا دہی ممکن نہیں اور اگر علت امان میں احتیاط ہے تاکہ انسانی جان بچائی جائے تو پھر اس کا الحاق ممکن نہیں۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ دلّال (بروکر) صرّاف (سنار) اور دوکاندار کے کھاتوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ خانیہ کے باب القضاء میں ہے۔ امام طرسوی نے اس پر اعتراض کیا کہ

ہمارے مشائخ نے امام مالک رضی اللہ عنہ کے تحریر پر عمل کرنے پر ان کا رد فرمایا کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے تو یہاں تحریر پر عمل کیسے کیا جائے گا؟ ان کے اعتراض کا ابن وھبان نے اس طرح جواب دیا کہ یہ اپنے کھاتوں میں وہی تحریر کرتے ہیں جو ان کو وصول کرنا ہوتا ہے یا جس کی ادائیگی کرنی ہوتی ہے اس کی تفصیل ابن وھبان کی کتاب الشھادات میں ہے۔" اھ

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں! میں نے یہ مسئلہ اپنی کتاب "تنقیح الحامدیہ" میں تحریر کیا کہ صراف، دلال اور تاجروں کا مسئلہ جو ذکر کیا گیا اس کو "خانیہ" اور "بزازیہ" میں ذکر کیا اور اسی پر "البحر الرائق" میں جزم کیا اسی طرح وھبانیہ میں اسے اختیار کیا اور اسی کی تحقیق ابن شحنہ نے اور علامہ شرنبلالی نے اپنی شرح میں فرمائی اور اسی پر صاحب تنویر نے فتویٰ دیا اور علامہ بیری نے اسی قول کو اکثر کتب کی طرف منسوب کیا۔ فرمایا، یہاں تک کہ "مجتبیٰ" میں ہے: "تاجروں صراف اور دلال کی تحریر حجت ہے اگرچہ اس کا عنوان نہ ہو اور وہ لوگوں میں ظاہر بھی نہ ہو۔ اسی طرح عام لوگ جو آپس میں دستاویز تحریر کرتے ہیں واجب ہے کہ عرف کی وجہ سے یہ بھی حجت ہو۔" اھ

اور "خزانۃ الاکمل" میں ہے: "کسی صراف نے اپنے اوپر کسی مالِ معلوم کے لزوم کو تحریر کیا اور اس کی تحریر تاجروں اور شہر والوں کے مابین معروف ہے پھر اس کی وفات ہو گئی۔ قرض خواہ ورثا سے اپنا قرضہ طلب کرنے لگا اور میت کی تحریر بطور ثبوت پیش کی۔ کیونکہ لوگ اس کی تحریر پہچانتے ہیں لہٰذا اگر اسی کی تحریر ثابت ہو جائے تو اس کے ترکہ سے اس مال کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا اور لوگوں میں اس کی مثل حجت (دلیل) بنانے پر عادت جاری ہو چکی ہے۔" اھ

بیری کی عبارت مکمل ہوئی۔ پھر اس کے بعد علامہ عینی نے فرمایا: "عادتِ ظاہرہ،

بناء کرنا واجب ہے تو اس قاعدہ کی رو سے اگر بائع نے کہا میں نے اپنی بیاد گاہ (محاسبہ) میں اپنی تحریر پائی یا میں نے اپنے ہاتھ سے تحریر کیا کہ فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار اس کو لازم ہو گیا۔"

قلتُ (میں نے کہا) اس پر یہ اضافہ کیا جائے کہ حقیقتاً عمل بموجب عرف ہے نہ کہ مجرد تحریر کی وجہ سے۔اھ۔ واللہ اعلم

ماحاصل

اس کا ماحاصل یہ ہے کہ پیچھے جو فقہاء کا قول گزرا کہ تحریر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس پر عمل کیا جائے گا یہ عرف کے جاری ہونے سے قبل اس قاعدہ پر مبنی ہے جو مذہب میں منقول ہے اور جب تحریر پر اعتماد اور اس پر عمل کا عرف ان مواضع میں جاری ہو گیا تو فقہاء نے اسی پر فتویٰ دیا۔ علامہ محقق شیخ حبۃ اللہ بعلی نے "الاشباہ" کی شرح میں فرمایا:

تنبیہ: "سلطانی فرمان ہی کی طرح دفتر خاقانی بھی ہے جس کا نام طرۃ سلطانی یعنی شاہی علامت ہے کیونکہ اس پر بھی عمل کیا جائے گا۔ علامہ شیخ علاؤالدین حصکفی شارح "تنویر الابصار" و "الملتقی" کا اس موضوع پر ایک رسالہ ہے جس میں انھوں نے جو یہاں نقل کیا گیا وہ تحریر کی کہ امان کی تحریر پر عمل کیا جائے گا اور اسی رسالہ میں ابن شحنہ اور ابن وہبان نے جو جزم کیا وہ نقل کیا کہ صراف، تاجر اور دلال کے کھاتوں پر عمل کیا جائے گا کیونکہ ان کھاتوں میں دھوکا دہی سے امن پایا جاتا ہے جیسا کہ بزازی، سرخسی اور قاضی خان نے جزم فرمایا اور یہ علت یعنی دھوکہ دہی سے امن ہونا شاہی کھاتوں میں بدرجہ اولی ہے جیسا کہ سرکاری کارندوں کے اس کو نقل کرنے کا مشاہدہ کرنے والا جانتا ہے، کیونکہ یہ دستاویز بغیر شاہی فرمان کے تحریر نہیں کی جاتی۔ پھر ایک جم غفیر کے اس دستاویز سے بغیر کسی کمی یا زیادتی کی کوتاہی کے نقل پر اتفاق کے بعد وہ شخص معین جس کے لئے یہ وظیفہ کی دستاویز ہے اس کو دی جاتی ہے وہ

اس پر اپنے دستخط ثبت کرتا ہے۔ پھر یہ متولی کو اس کے اپنے دفتر امینی (وقف کے رجسٹر) میں محفوظ کرنے کے لئے دی جاتی ہے۔ متولی اس کو اپنے کھاتہ میں تحریر کرتا ہے پھر یہ اصل تحریر مہر لگی ہوئی جگہ پر محفوظ کردی جاتی ہے۔ جھوٹ و دھوکہ سے محفوظ ہونا اس میں یقینی ہے۔ اور اسی سے تمام حکومتی اور دفتری اہلکار علم رکھتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی حکومتی کھاتہ میں تحریر ہو کہ مثلاً فلاں مکان فلاں مدرسہ پر وقف ہے تو بغیر کسی گواہی کے اس پر ہی عمل کیا جاتا ہے۔ اسی قول پر مشائخ الاسلام نے فتویٰ دیا جیسا کہ یہی بہجۃ عبداللہ آفندی وغیرہ میں مصرح ہے۔ اس کو یاد کرلیجئے۔" اھ شیخ ھبۃ اللہ بعلی کی شرح سے نقل پوری ہوئی۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ دارو مدار شبہ کا ظاہراً منتفی ہونے پر ہے۔ اس کی رُو سے ہمارے زمانے کے تاجروں کے کھاتوں میں جو پایا جاتا ہے کہ کوئی تاجر وفات پاتا ہے اور اپنے خط میں اپنے اوپر لازم الادا اموال اپنے کھاتہ میں تحریر کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ قریب بالیقین ہے کہ وہ اس کھاتہ میں امتحاناً یا مذاقاً کوئی چیز تحریر نہیں کرتا تو اس تحریر پر عمل کیا جائے گا اور اسی کا عرف لوگوں کے مابین جاری ہے۔ اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگوں کے اموال کا ضائع کرنا لازم آتا ہے کیونکہ ان کے اکثر سودے بغیر گواہوں کے ہوتے ہیں خاص طور پر جو مال وہ اپنے شرکاء اور امینوں کے پاس دوسرے شہروں میں بھیجتے ہیں کہ یہاں اور اس کی مثل دیگر مقامات میں گواہ بنانا متعذر ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ کسی کتاب یا کھاتہ میں لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں اور اسی کو جب تحریر یا مہر ثابت ہوجائے اپنے مابین حجت قرار دیتے ہیں۔ اور مناسب ہے کہ اسی کی مثل ہو جس کا نام وصولی ہے۔ اسے وہ تحریر کرتا ہے جس کی دوسرے کے پاس امانت ہوتی ہے یا اس کا دوسرے پر قرضہ یا دیگر ادائیگی ہوتی ہے وہ اس میں اس چیز کی وصولیابی کا اقرار کرتا ہے اور اس پر اپنی معروف مہر لگاتا ہے خاص طور پر دستاویز لازم ہوگی پر ان حکام اور دولت مند افراد کے مابین جن کے خلاف گواہ بنانا ممکن نہیں۔ آپ نے

جان لیا کہ یہ مسئلہ یعنی صراف، تاجر اور دلال کا مسئلہ عرف اور مذکورہ ضرورت کی وجہ سے اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے کہ تحریر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اسی پر مذکورہ جماعت فقہاء نے جزم فرمایا اور اسی طرح ائمہ بلخ نے اسے اختیار کیا جیسا کہ "بزازیہ" میں اس کو نقل کیا اور امام سرخسی اور قاضی خان کے قول کی پیروی ہی کافی ہے۔

اعتراض

اس وقت اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تحریر پر گواہی جائز نہیں جیسا کہ عوام الناس میں رائج ہے یہ تعلیل کرتے ہوئے کہ تحریر کبھی تجربہ کے لئے بھی ہوتی ہے۔

جواب: کیونکہ یہ علت ہمارے مسئلہ میں منتفی ہے اور یہ احتمال کہ ممکن ہے تاجر وغیرہ نے مال واپس کر دیا ہو اور تحریر اس کے کھاتہ میں باقی رہ گئی ہو بہت بعید احتمال ہے اور یہ احتمال تو گواہی میں بھی ہو سکتا ہے کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس نے مال ادا کر دیا ہو اور گواہوں کو اس کا علم نہ ہو۔ پھر یہ مخفی نہ رہے کہ ہم نے جو کھاتہ کی تحریر پر عمل کا کہا یہ اس وقت ہے جب صاحب کھاتہ کے اوپر وہ ادائیگی لازم ہو رہی ہو جیسا کہ اسی پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے "خزانۃ الاکمل" وغیرھا کے حوالے سے پیچھے ذکر کیا۔

اگر اس نے اپنے کھاتہ میں اپنا مال جو دوسروں سے وصول کرنا ہے تحریر کیا ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اگرچہ ابن وھبان کا قول جسے "اشباہ" میں نقل کیا سے اس کے خلاف کا وہم ہوتا ہے لہٰذا اگر کوئی دوسرے پر مال کا دعویٰ کرتا ہے اور دلیل میں اپنا کھاتہ پیش کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مقبول نہیں اسی طرح اگر کسی کے کھاتہ میں اس کی موت کے بعد ایسی تحریر نکلے تو قوتِ تہمت کی وجہ سے یہ بھی مقبول نہیں۔ بخلاف اس کے کہ جو اپنے اوپر لازم مال لکھتا ہے کہ اس میں کوئی تہمت نہیں اور یہ مسئلہ ہمارے زمانے میں پیش آیا کہ ایک تاجر کا کھاتہ اس کے ذمی کاتب کی تحویل میں ہوتا تھا۔ اس تاجر کے مرنے کے بعد اس پر کسی نے

مال کا دعویٰ کیا اور یہ کہ یہ بات اس کے ذمی کاتب کی تحریر میں کھاتہ میں موجود ہے جب کھاتہ دیکھا گیا تو اسی طرح تحریر موجود تھی ورثہ نے مال دینے سے انکار کر دیا تو بعض مفتیوں نے اس مال کا تاجر کے اوپر لازم ہونے کا فتویٰ دیا۔

اور جو مجھ پر ظاہر ہوا وہ مال کا لازم نہ ہونا ہے کیونکہ یہ کھاتہ میت کی تحریر میں نہیں بلکہ کافر کی تحریر ہے اور اس لئے بھی کہ یہ کھاتہ میت کی تحویل میں نہیں تھا۔ لہٰذا یہ احتمال ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس ذمی کاتب نے اسے لکھ دیا ہو تو اس میں قوی شبہ موجود ہے۔ بخلاف اگر یہ کھاتہ میت کی تحریر میں اسی کے پاس محفوظ ہوتا۔ واللہ تعالی اعلم

مسئلہ نمبر9

اس کی ایک اور مثال فقہاء کا لفظ فریضۂ شرعیہ پر کلام کرنا ہے۔ عرف میں شائع ہے کہ اس لفظ کا اطلاق لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ (مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ہے) پر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی اپنی اولاد و ذریت پر وقف کرے اور کہے کہ یہ ان کے مابین شرعی حصے کے مطابق تقسیم کیا جائے تو اس کی تقسیم اسی طرح ہوگی جیسا کہ ہم نے کہا (یعنی مرد کو عورت سے دگنا ملے گا)۔ اس مسئلہ میں اضطراب واقع ہوا۔ مفتی دمشق علامہ یحیٰ ابن منقار نے اس مسئلہ میں ایک رسالہ تالیف فرمایا جس کا نام "الرسالة المرضية فى الفريضة الشرعيه" ہے انہوں نے اس میں مرد و عورت کے مابین بغیر کسی تفاضل کے برابری کو اختیار کیا۔ کیونکہ واقف نے لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ نہیں کہا اور اسی رسالہ میں فرمایا کہ اسی طرح شیخ الاسلام محمد حجازی شافعی اور شیخ سالم سنہوری مالکی اور قاضی تاج الدین حنفی وغیرھم نے جواب دیا اور امام جلال الدین سیوطی اور قاضی زکریا اور امام سبکی کے حوالہ سے اقوال نقل کئے جو ان کے کلام کی تائید کرتے ہیں ان کی سب سے عمدہ دلیل جس سے انہوں نے اس مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ ہے کہ وقف سے ثواب طلب کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں اس کی

اصل کی تصحیح کے لئے صدقہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے (تاکہ ثواب حاصل ہو)۔ اور عطیہ و تحفہ میں امام ابو یوسف کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اولاد میں چاہے مرد ہو یا عورت عدل و برابری ضروری ہے جبکہ امام محمد نے فرمایا، ان کو ان کی وراثت کے حصے کے مطابق دے گا۔

امام مسلم نے اپنی صحیح میں نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث روایت کی کہ مجھ پر میرے والد نے بعض مال صدقہ کیا تو میری ماں عمرہ بنت رواحہ نے کہا، میں راضی نہیں جب تک تم میرے لئے رسول اللہ ﷺ کو گواہ نہ بنالو۔ میرے والد سرکار ﷺ کو میرے صدقے پر گواہ بنانے کے لئے مجھے ساتھ لے گئے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اپنی تمام اولاد کے ساتھ تم نے ایسا کیا ہے؟" عرض کی نہیں فرمایا "اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد میں برابری کرو" میرے والد نے وہ صدقہ واپس لوٹا لیا"[1]

اور سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "عطیہ دینے میں اپنی اولاد میں برابری کرو۔ اگر میں کسی کو ترجیح دیتا تو عورتوں کو مردو پر ترجیح دیتا"[2] اس کو سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کیا۔

امام ابو یوسف نے اولاد میں برابری کے وجوب کا اس حدیث سے استدلال کیا۔ اور

---

(۱) قوله.أفعلت هذا بولدك لكلهم" رواه مسلم،في باب كراهة تفضيل بعض الاولاد في الهبة، ج:۲، ص:۳۷، واخرجه ايضا البخاري، رقم الحديث:۲۴۴۶، وابو داؤد، رقم الحديث:۳۵۴۲ و ۳۵۴۳، والنسائي، و ابن ماجه، رقم الحديث.۲۳۷۵عن النعمان بن بشير۔

(۲) قوله:سووابين اولادكم في العطيه..الخ، اخرجه الهندي في :كنز العمال، رقم الحديث:۴۵۳۴۸،و۴۵۳۵۱،و۴۵۳۵۲،ج:۱۶،ص:۱۸۴،وعزاه الى الطبراني،والخطيب،و ابن عساكر،وسعيدبن منصور،والبيهقي في السنن الكبرى كلهم عن ابن عباس

بڑے بڑے مجتہدین نے آپ کی پیروی کی اور فرمایا: "تخصیص و تفضیل کرنے پر وہ گناہگار ہوگا۔" جبکہ امام محمد علیہ الرحمۃ نے عدل بالتسویہ کی تفسیر میراث کے حصوں کے مطابق سے کی اور زندگی کی حالت کو موت کی حالت پر قیاس کیا اور عرف بھی ان کا مؤید ہے لیکن نبی کریم ﷺ نے عطیہ دینے میں بیٹی کا برابری کے ساتھ نصف حصہ قرار دیا۔ اور جو امام محمد علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا وہ نص کے معارض ہے اور عرف بھی ان کی مدد نہیں کر سکتا کیونکہ منصوص علیہ کے مقابل عرف معتبر نہیں کیونکہ اس سے نص کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ یہ اس کا خلاصہ ہے جو علامہ یحییٰ بن منقار نے اپنے اس رسالے میں تحریر کیا اور شیخ علاء الدین حصکفی نے بھی "در مختار" میں ان کی پیروی کی۔

(اقول) میں (ابن عابدین) کہتا ہوں، "میں نے بھی اس مسئلہ پر ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام میں نے "العقود الدریۃ فی الفریضۃ الشرعیۃ" رکھا اور اس میں میں نے بہت تفصیلی کلام کیا جس پر کسی اضافہ کی گنجائش نہیں۔ ہم اس میں سے چند باتیں ذکر کرتے ہیں۔ "ظہیریہ" میں صراحت کی کہ اگر کسی کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو اور وہ ان کو کچھ عطا کرنا چاہتا ہے تو امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ مرد کو عورت سے دگنا دے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک دونوں میں برابری کرنا افضل ہے اور حدیث مبارکہ اس کے موافق وارد ہونے کی وجہ سے یہی قول مختار ہے اور اگر اس نے اپنا پورا مال بیٹے کو ہبہ (تحفہ) کر دیا اور بیٹی کو محروم رکھا تو قضاءً جائز ہے لیکن وہ گناہگار ہوگا امام محمد نے اس کی صراحت فرمائی۔ پھر محاضر و سجلات کا مسئلہ بیان کرنے سے تھوڑا پہلے فرمایا: "اگر واقف اپنی اولاد پر وقف کا ارادہ کرے اور کہے کہ اس کی آمدنی اس کی اولاد پر خرچ ہوگی اور وہ فلاں فلاں اور فلانۃ ہیں۔ مرد کو عورت سے دگنا ملے گا یا چاہے تو کہے، مرد و عورت دونوں کو برابر ملے گا۔ لیکن پہلی بات صواب کے زیادہ قریب ہے اور زیادہ باعث ثواب ہے۔" اھ

دیکھیے! کیسے انہوں نے ہبہ اور وقف میں فرق کیا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہبہ اور وقف دونوں اس حکم میں برابر ہیں تو اس سے لازم نہیں آتا کہ لفظ فریضہ شرعیہ کو جب مطلقاً کہا جائے تو اولاد میں برابری کے ساتھ تقسیم کرنا مراد ہے۔ کیونکہ فقہاء نے صراحت کی کہ واقفین کی غرض کی رعایت کرنا واجب ہے اور اصولیین نے صراحت کی کہ عرف مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ "الاشباہ" میں ہے: "واقفین کے الفاظ ان کے عرف پر مبنی ہیں جیسا کہ "فتح القدیر" کے باب الوقف میں ہے۔" اھ

اسی کی مثل ہم نے علامہ قاسم کے حوالے سے پیچھے ذکر کیا اور علامہ ابن حجر مکی کے "فتاوی کبری" میں ہے: "واقفین کی عبارات کو اصولی، فقہی یا عربی کے دقائق پر مبنی نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام بلقینی نے اپنے فتاوی میں اس کی طرف اشارہ کیا۔ ہم اس کو اسی پر محمول کرتے ہیں جو اس سے متبادر اور عرف میں سمجھا جاتا ہے۔ اور جو واقفین کے مقاصد اور عادات کے زیادہ قریب ہے اور فرمایا، اور زرکشی کے کلام میں گزر چکا کہ اس معاملہ میں قرائن پر عمل کیا جائے گا اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی۔ اور فقہاء نے صراحت کی کہ اگر واقفین کے الفاظ میں تردد ہو جائے تو ان کے جو معانی زیادہ ظاہر ہیں اسی پر ان کو محمول کیا جائے گا اور یہ کہ واقفوں کے مقاصد کی طرف نظر کرنا معتبر ہے جیسا کہ علامہ قفال وغیرہ نے فرمایا۔" اھ

اور ہم نے پیچھے وہ ذکر کر دیا جو اس میں کفایت کرتا ہے۔ لہٰذا اس واقف کے کلام کو اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو اس کے نزدیک معروف ہے کہ وہ اپنے اس کلام سے اس کے علاوہ کسی اور کا قصد ہی نہیں کرتا۔ اور ان کا کہنا کہ عرف نص کے معارض نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے نص کو باطل کرنا لازم آتا ہے تو ہم بھی اسی کے بموجب کہتے ہیں لیکن ہم اپنے اس مسئلہ میں نص کا وارد ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ اور بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیں تو بھی نص

باطل کرنالازم نہیں آتاکیونکہ جب ہم یہ فرض کرلیں کہ نص وقف میں اولاد کے مابین تفاضل کی کراہت پر وارد ہوئی ہے اور لوگوں کا تعارف فریضہ شرعیہ سے تفاضل کے معنی لینا ہے اور واقف نے مطلق یہ لفظ کہا ہے اور ہم نے عرف کے مطابق اس لفظ کواس کے معنی عرفی کی طرف پھیر دیا تواس سے تفاضل کی کراہیت کا انتفاء لازم نہیں آتاکیونکہ کراہت ایک حکم شرعی ہے اور لفظ کواس کے معنی عرفی کی طرف پھیرنا دلالتِ عرفی ہے تو ہم لفظ کواس کے معنی عرفی کی طرف پھیرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس لفظ سے مراد تفاضل ہے اور تسویہ کے واجب ہونے کی وجہ سے واقف نے جس تفاضل کا ارادہ کیاوہ مکروہ ہے۔ لہٰذا ہم نے نص پر عمل کرلیااس حیثیت سے کہ ہم نے اس نص کا مدلول یعنی کراہیت کو ثابت کیااور لفظ کی اس کے معنی عرفی پر دلالت کرنے پر بھی عمل کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک واجب الاتباع ہے اور ابطالِ نص صرف اسی صورت میں لازم آتا ہے جب ہم کہیں کہ فریضہ شرعیہ کے معنی ایسا تفاضل ہے جس میں کوئی کراہت نہیں اور ہم نے نص کے وقف پر وارد ہونے کو فرض کرنے کی صورت عدم کراہت کا قول نہیں کیا۔ اور اس کا نام فریضہ شرعیہ ہونا اس کے مشروع ہونے کا متقاضی نہیں کیونکہ یہ اسم اس معنی کے لئے عرفاً عَلَم (نام) ہوگیااور اَعلام میں الفاظِ وضعیہ کے معنی کا اعتبار نہیں کیاجاتا جیساکہ اگر کسی شخص کا نام عبدالدار یاانف الناقہ رکھ دیا جائے۔

علاوہ ازیں اولاد میں تفاضل میراث کے باب میں فریضہ شرعیہ ہی ہے توجب اس کے اطلاق کا عرف وقف میں جاری ہوگیاتویہ اس کو اس کے اصلی نام سے نہ نکالے گا۔ اور جب یہ واجب ہے کہ کلام کواس کے معنی متعارف پر محمول کیاجائے تواس لفظ کا اطلاق مرد کو دگنا ملے گا کی تصریح کے مساوی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اگر واقف اس کی تصریح کر دیتا تواس سے نص کا ابطال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح اگراس تصریح کی تعبیراس لفظ سے کی جائے جو عرفاً اس

کے مساوی ہے تو اس سے بھی نص کا ابطال لازم نہیں آتا اور نہ تو دلالتِ عرفیہ کا ابطال اور الفاظ کو ہمیشہ معانی شرعیہ پر محمول کرنا لازم آئے گا اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔

اعتراض

یہ نہ کہا جائے کہ ہر شئے میں اصل کمال ہے لہٰذا اس لفظ کو تسویہ مشروعہ پر محمول کیا جائے۔

جواب

کیونکہ یہ اس وقت ہے جب ایک لفظ ایک ساتھ دو اشیاء پر صادق ہو۔ اس وقت لفظ کے مطلق ہونے کی صورت میں اسے دونوں میں سے کامل کی طرف پھیرا جائے گا۔ اور فریضہ شرعیہ کے عرفاً تفاضل کے علاوہ کوئی معنی ہی نہیں لہٰذا اس کو تسویہ (برابری) پر محمول کرنا لفظ کو اس کے معنی جو متکلم کا مقصود تھے سے پھیر کر ایسے معنی مراد لینا ہے جن کا متکلم کے دل میں خیال بھی نہ گزرا۔ اور ہر عاقد کے کلام کو اس کی عادات پر محمول کرنا واجب ہے اگرچہ وہ لغتِ عرب و شریعت کے مخالف ہو۔ جن فقہاء نے فریضہ شرعیہ کے لفظ کو تفاضل پر محمول کیا ان میں علامہ شیخ محمد غزی صاحب "تنویر" ہیں جیسا کہ ان کے مشہور فتاویٰ کی طرف مراجعت سے پتہ چلتا ہے بخلاف اس قول کے جو ان کی طرف "درمختار" میں منسوب کیا۔ اسی پر علامہ خیر الدین رملی نے اپنے فتاوی میں دو جگہ فتویٰ دیا۔ اسی طرح شیخ اسماعیل حائک، اور صاحب "البحر" کے شیخ علامہ شیخ احمد بن شلبی نے اپنے مشہور فتاوی میں اسی قول پر فتویٰ دیا اور اسی کی مثل میں نے فتاوی شہاب احمد رملی شافعی کے فتاوی میں دیکھا اور اسی طرح سراج بلقینی شافعی کے فتاوی میں ہے اور اس پر مکمل کلام ہمارے رسالہ مذکورہ میں ہے۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

اس قدر جاننے والوں کے لئے کفایت ہے۔ اللہ کی تعریف ہے ابتداء میں اور آخر

میں، ظاہر میں اور باطن میں اور درودو سلام بھیجے اللہ ہمارے سردار و آقا محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر (رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین)۔

اس رسالہ کی تحریر وتقریر سے فراغت ۱۲۴۳ھ ماہ ربیع الثانی میں اس کو جمع کرنے والے افقر الوری الی رحمۃ رب العالمین (رب العالمین کی رحمت کا تمام لوگوں میں زیادہ محتاج) محمد امین بن عمر عابدین کے ہاتھ پر ہوئی۔ اللہ تعالیٰ اس کی اور اس کے والدین اور تمام مسلمین کی مغفرت فرمائے۔ والحمدللہ رب العالمین۔

(نوٹ) مترجم الحمدللہ علی احسانہ ۹ رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ بمطابق 8 جولائی ۲۰۱۴ء دوپہر تین بج کر سترہ منٹ پر اس رسالہ منیف کی نظر ثانی سے فارغ ہوا۔ میں اس ترجمہ کا نام **"فقہ اسلامی میں عرف کی اہمیت"** رکھتا ہوں اور اس کا ثواب اپنی دادی مرحومہ کو پیش کرتا ہوں جن کا انتقال ہوگیا ہے۔

ابوالحسنین مفتی محمد وسیم اختر المدنی

۹ رمضان المبارک ۱۴۳۵ھ بمطابق 8 جولائی ۲۰۱۴ء